القدر وعلاقته بالفعل الإنساني في الفكر الصوفي

إعداد
علي محمود علي العمري

المشرف
الدكتور محمد نبيل طاهر العمري

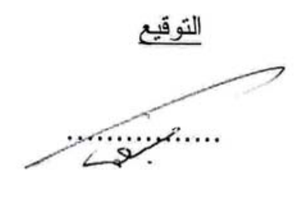
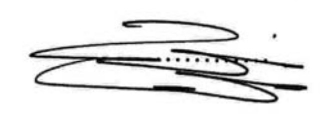
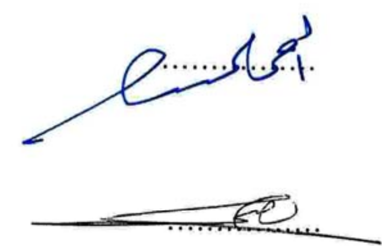
قدمت هذه الرسالة استكمالا لمتطلبات الحصول على درجة الماجستير في العقيدة

كلية الدراسات العليا
الجامعة الأردنية

أيار، ٢٠٠٨م

قرار لجنة المناقشة

نوقشت هذه الرسالة / الأطروحة (القدر وعلاقته بالفعل الإنساني في الفكر الصوفي) وأجيزت بتاريخ ٨ / ٥ / ٢٠٠٨

أعضاء لجنة المناقشة	التوقيع
الدكتور محمد نبيل العمري، مشرفا أستاذ عقيدة – أصول الدين	 ....
الدكتور محمد أحمد الخطيب، عضوا أستاذ عقيدة – أصول الدين	 ....
الدكتور أحمد العوايشة، عضوا أستاذ عقيدة، أصول الدين	 ....
الدكتور بهجت الحباشنة، عضوا أستاذ مقارنة الأديان (جامعة آل البيت)	....

الإهـداء

إلى من كان حبه فرضا لا فضلا...

إلى من رفع الأخلاق وزكّاها...

إلى من جاء بالتوحيد ولم يسأل على ذلك أجرا إلا المودة في القربى...

إلى من سألت الكلمات أن تتعطف لمدحه، فقالت لي هيهات أن يوصف قدره...

إليك ياسيدي يارسول ا أهدي هذا الجهد المتواضع رجاء أن أرد حوضك، وأحشر في لوائك.

جزاك ا عنا ما هو أهله.

وصلى ا عليك وسلم.

شكــر وتقديــر

قال صلى ا   عليه وسلم: (لا يشكر ا   من لا يشكر الناس).

لايسعني في صفحة الشكر والتقدير هذه إلا أن أتقدم بكل محبة وإجلال وتقدير إلى الدكتور محمد نبيل العمري، الذي تكرم برعايتي منذ بدأت طلب العلم في كلية الشريعة، والذي علمني نبذ التعصب الأعمى وتقبل الجميع، والذي أكرمني بقبول الإشراف على هذه الرسالة.

كما ويسعدني أن أتقدم بشكر خاص إلى الأستاذ الدكتور محمد الخطيب، الذي أولاني وزملائي في قسم العقيدة كل الإهتمام والرعاية منذ اللحظة الأولى التي التحقنا فيها ببرنامج الماجستير، وساعدنا في تذليل كل الصعوبات التي واجهتنا في دراستنا، فجزاه ا   عني وعن زملائي كل خير.

ويسعدني كذلك أن أتقدم بشكر وامتنان عظيمين للدكتور بهجت الحباشنة، الذي أتحفنا بعلمه، ولم يبخل علينا بجهده، فعلمنا كيف نكون دعاة إلى ا   على بصيرة.

وفي الختام أشكر الدكتور الفاضل أحمد العوايشة على تفضله بقبول مناقشة هذه الرسالة، فجزاه ا   خيرا.

فهـرس المحتويـات

المحتويات **الصفحة**

القدر وعلاقته بالفعل الإنساني في الفكر الصوفي

إعداد

علي محمود علي العمري

المشرف

الدكتور محمد نبيل طاهر العمري

الملخص

شكلت مسألة القضاء و القدر و علاقتها بالفعل الإنساني نقطة بحث استعرضتها جميع الامم والشعوب، و قامت عليها مدارس فلسفية عديدة. فمنذ فجر التاريخ وجد من الأمم من اعتقد أفرادها بأنهم مجبرون مسيرون ، تفعل بهم ماتشاء. واستمرت فكرة الجبر هذه عبر التاريخ، وإن كانت قد اتخذت شكلا أكثر عقلانية من الإعتقاد الساذج السابق مع مرور الزمن.

بالمقابل، ظهرت فكرة الحرية الإنسانية، أو الإختيار كردة فعل طبيعية لمواجهة الإعتقاد السابق الذي يجعل الإنسان كالريشة في مهب الريح، يحركه القدر كيفما شاء.

و كغيرها من الامم، فقد شغلت هذه المسألة حيزا من الفكر الاسلامي، بل و أصبحت بعض الفرق تعرف بالنظر الى رأيها في مسألة القدر و علاقته بالفعل الانساني، فهذه جبرية ، و تلك قدرية، و أخرى جبرية متوسطة.

وكغيرها من المدارس الفكرية؛ فقد بحثت مدرسة التصوف مسألة القدر وعلاقته بالفعل الإنساني. فالصوفية الأوائل الذين التزموا بعقائد أهل السنة لم يبحثوا هذه القضية بحثا فلسفيا، ولم يخوضوا في وضع المصطلحات والتعريفات للقدر، وإنما انصب إهتمامهم على بيان الأثر العملي المترتب على إعتقاد الإنسان بأن ا تعالى هو خالق أفعاله كلها، فجاؤا بأقوال ظاهرها الجبر المحض، لكن الهدف منها في الحقيقة تربية الإنسان على العبودية، والوصول به إلى مقامي التوكل على ا وحده، والرضا بقضائه.

وقد تطور بحث الصوفية للقدر مع مرور الوقت، وأصبح لهم مؤلفات خاصة تشرح علاقة القدر بالفعل الإنساني. وقد استقصى الغزالي بحث القدر من كافة جوانبه المختلفة، حيث بحثه بحثا عقديا من خلال فكرة الكسب الأشعرية، وبحثا فلسفيا من خلال إبطاله فكرة الإرتباط

الضروري بين الأسباب والمسببات وبيان أن هذا الإرتباط هو ارتباط عادة، لا يتم إلا بإرادة ا عز وجل، وبحثها كذلك من منظور علم الأخلاق، ووضح قابلية الأخلاق للتغير، وما يترتب على ذلك من وجود إرادة إنسانية حرة، يمكن للإنسان من خلالها إكتساب الخلق أو تغييره.

أما الإتجاه الآخر من التصوف، وهو التصوف الفلسفي الذي اعتمد على فلسفة وحدة الوجود، فقد بحث أربابه موضوع القدر على أساس أن الفعل الإنساني هو عين الفعل الإلهي، وأن ما يظهر من الأفعال على يد البشر ما هو إلا تجلٍ من تجليات الخالق تعالى، فليس للإنسان إرادة حرة مستقلة، وإنما هي جزء من إرادة ا عز وجل.

المقدمـة

اللهم لك الحمد شكرا، ولك المنّ فضلا، ونحن عبيدك رقا، وأنت لم تزل لذلك أهلا.

وأفضل الصلوات، على أسعد المخلوقات، سيدنا محمد وآله وصحبه والتابعين لهم إلى يوم الدين وبعد،

لقد أنعم ا جل وعز على أمة سيدنا محمد صلى ا عليه وسلم بنعم عظيمة، ومن هذه النعم، أن جعل لها تصورا واضحا عن دور الإنسان في هذه الحياة الدنيا من خلال أفعاله، ومدى قدرته على اكتساب ما يريد. فهذه القضية كانت معضلة في كل الحضارات السابقة للإسلام، ولم تتمكن أي حضارة إلا من إصابة طرف من الحقيقة. ولاشك أن عدم وجود تصور واضح لهذه المسألة من شأنه أن يؤثر سلبا على السلوك الإنساني، فمن يعتقد الجبر يبرر المعاصي بأنها مكتوبة من الأزل، ولا مفر منها، ويبرر التقاعس عن العمل بأن الرزق مقدر سلفا، ولا حاجة للعمل. بالمقابل، فإن من يعتقد بوجود حرية إنسانية مستقلة، يتمكن الإنسان من خلالها على إيجاد أفعاله مستقلا بنفسه، غير محتاج لخالقه؛ فإنه ينازع الخالق في ربوبيته.

وقد أكرمنا ا من خلال هذا الدين العظيم، بأن جعل لنا تصورا واضحا لهذه المسألة، والتي تعد أحد أركان الإيمان، حيث كان لها في العقيدة الإسلامية مبحث خاص هو: (القضاء والقدر)، ولهذا كان لابد لهذا التصور أن يثمر بصورة إيجابية على سلوك الفرد المسلم، وهذا ما ظهر في العهد النبوي وعهد الصحابة والتابعين. إلا أنه مع مرور الوقت، أخذ الفكر الإسلامي يستقبل الأفكار من شتى الحضارات الإنسانية، وكان من هذه الأفكار مسألة الحرية الإنسانية، فتأثر بها بعض المسلمين. بالإضافة إلى عوامل داخلية في البيئة الإسلامية، ساهمت في الابتعاد عن فهم السلف لحقيقة القدر وعلاقته بالفعل الإنساني.

وهذا البحث ماهو إلا محاولة للوصول إلى فهم سليم لمسألة الحرية الإنسانية، من خلال دراسة هذه القضية عند مدرسة فكرية لا يمكن إغفال أثرها في تشكيل الفكر الإسلامي، وهي مدرسة التصوف. والحقيقة أن مادفعني إلى تخصيص هذه المدرسة بالبحث هو أنني قد قرأت كثيرا عن مسألة القدر وأثر ذلك على الفعل الإنساني عند المتكلمين المسلمين والفلاسفة الغربيين على حد سواء، فوجدت أنهم قد ركزوا على الجانب النظري لهذه القضية، ولم يهتموا بتوجيه ذلك توجيها عمليا يثمر في سلوك الإنسان، فأردت من خلال هذه الدراسة أن أبحث عن من بحث الأثر العملي للإيمان بالقدر على الإنسان، فبحثت ذلك من خلال مدرسة

حيث إنها كانت تركز دائما على الجانب السلوكي العملي الذي يزكي أخلاق العبد، وتبتعد عن الفلسفات النظرية المحضة التي لاينبني عليها عمل. إلا أنني بعد القراءة المستفيضة في هذا الموضوع وجدت أن التصوف الإسلامي له أكثر من إتجاه فكري، فقسمت التصوف في هذا البحث إلى قسمين: تصوف سني التزم أتباعه بعقائد أهل السنة، وآخر خرج على المنهج الإسلامي وجاء بعقائد لايمكن أن تتوافق مع التوحيد، وهو التصوف الفلسفي.

ولأن القسم الأول من التصوف قد شهد تطورا مع مرور الزمن، فقد قسمت أتباعه إلى متقدمين ومتأخرين، حيث اعتبرت أن ظهور الإمام الغزالي كان هو الفاصل بين القسمين، وذلك لأن التصوف قد اختلف شكلا ومضمونا على يديه.

ولعل المشكلة الأبرز التي واجهتني في هذا البحث هي نقص الدراسات السابقة لهذا الموضوع، فلا توجد دراسة مستقلة للقدر في الفكر الصوفي تجمع آراءهم وتوضحها، فحاولت من خلال هذا الجهد المتواضع أن أجمع هذه الآراء وأحللها للوصول إلى تصور واضح عن فهم الصوفية للقدر.

بالإضافة إلى عدم تعرض كثير من الصوفية -خاصة الفلاسفة منهم- لموضوع القدر كبحث مستقل، وهذا مايفسر صغر حجم الرسالة.

هذا وما أصبت فيه فمن ا وحده، وما كان غير ذلك فمني ومن الشيطان.

أهمية البحث والحاجة إليه:

تظهر أهمية هذا البحث من خلال مايلي:

١. محاولة معرفة كيف نشأ التصوف، وكيف تطور، وكيف انقسم بعد ذلك إلى تصوف سني وآخر فلسفي.

٢. معرفة التطور التاريخي لبحث مسألة القدر وعلاقته بالفعل الإنساني.

٣. معرفة نظرة الصوفية للحرية الإنسانية، وأثر القدر على الفعل الإنساني.

٤. بيان أثر فلسفة وحدة الوجود في نظرة فلاسفة المتصوفة للفعل الإنساني.

مشكلة البحث (إشكالية البحث والأسئلة التي يجيب عليها).

١. تقوم هذه الدراسة في أساسها على بحث قضية من أهم قضايا الفكر الإنساني، ألا وهي علاقة القدر بالفعل الإنساني، حيث تستعرض في البداية التطور التاريخي لهذه القضية في الفكرالإنساني، ثم تعرض لتطور بحثها في الفكر الإسلامي، والإجابة على سؤال مهم هو: هل البحث في القدر إسلامي في الأساس أم هو نتيجة التأثر بعوامل خارجة على الفكر الإسلامي؟

٢. ثم تخصص الدراسة بعد ذلك البحث في هذه المسألة عند إحدى المدارس الإسلامية وهي المدرسة الصوفية، بقسميها: السني والفلسفي.

٣. حيث تبين الدراسة كيف فهم صوفية أهل السنة الأوائل مسألة القدر، وكيف نظروا إلى الحرية الإنسانية، وكيف ربطوا أفعال العباد بالتوحيد.

٤. ثم تنتقل الدراسة إلى الصوفية المتأخرين، وتخصص بالبحث منهم: الإمام الغزالي، والإمام ابن عطاء ا السكندري، وتوضح كيف تطور بحث الصوفية في هذه المسألة على يد الغزالي تحديدا.

٥. تبين هذه الدراسة أثر فلسفة وحدة الوجود على التصوف الإسلامي، وكيف فهم من خلالها متفلسفة الصوفية مسألة الحرية الإنسانية.

الدراسات السابقة:

لقد سبقت هذا الدراسة بعض الأبحاث التي تناولت الموضوع من جزئيات مختلفة، حيث بحث بعضهم هذا الموضوع عند سلف الصوفية، واقتصر البعض الآخر في البحث على شخصية ابن عربي، ومن هذه الدراسات على سبيل المثال:

كتاب الكاتب محمود عبد الرازق: (مفهوم القدر والحريةعند أوائل الصوفية).

هذا الكتاب كان بمثابة دراسة للفكر الصوفي، وعوامل نشأته، وأبرز سماته، وقد خص الكاتب بحثه بأوائل الصوفية. حيث بين أهم القضايا التي بحثوها، وكيف كانت نظرتهم للقدر والحرية الإنسانية، وبيان مدى موافقتهم للسلف في ذلك.

كتاب الأستاذ مصطفى صبري:(موقف البشر تحت سلطان القدر).

وهو كتاب قيمٌ عظيم النفع،استقصى المؤلف فيه آراء المتكلمين في مسألة القدر والتسيير والتخيير، ثم استعرض رأي ابن عربي من الصوفية ونقده. وقد تبنى الأستاذ رأي الأشاعرة ودافع عنه، وبين أنه هو الأقرب للفهم الإسلامي.و قد كان مقصد المؤلف بحث مسألة القدر عند المتكلمين وليس الصوفية، ولذلك اكتفى من الصوفية باستعراض رأي ابن عربي عن القدر.

كتاب الدكتور فؤاد خدرجي العقلي: (الانسان هل هو مسير أم مخير؟).

سار المؤلف في هذا الكتاب على نفس منوال وترتيب الكتاب السابق في بيان آراء المتكلمين في القدر، ثم بحث القدر عند ابن عربي من الصوفية، ويمكن اعتبار هذا الكتاب بمثابة تلخيص لكتاب الأستاذ مصطفى صبري. وقد تبنى المؤلف فيه أيضا رأي الأشاعرة القائلين بالكسب، ودافع عنه.

ما الذي يميز هذه الدراسة عن بعض الدراسات السابقة لها؟؟

١. إعتمادها على منهج التتبع التاريخي لمسألة القدر والحرية الإنسانية في الفكر الإنساني بشكل عام، ثم تخصيص البحث بالفكر الإسلامي. وقد اكتفت أغلب الدراسات السابقة بعرض هذا الموضوع في الفكر الإسلامي فقط.

٢. اعتمدت فيه الحياد ما استطعت، حيث حاولت في هذا البحث أن أجرد نفسي عن أي أفكار مسبقة، ولم ألجأ إلى التحكم في آراء من ذكرتهم، بل حاولت نقل أقوالهم كما هي-ولعل هذا كان السبب في كثرة النقول في الرسالة-، ثم شرحها وتوضيحها بما يتيسر.

٣. لم أقتصر في هذا البحث على علم واحد، أو مدرسة واحدة من مدارس التصوف، بل حاولت أن أتناول بالبحث نماذج مختلفة من التصوف الإسلامي بقسميه: السني والفلسفي.

٤. ركز البحث –بعد الفصل التمهيدي- على مسألة القدر وعلاقته بالفعل الإنساني في الفكر الصوفي، ولم يخرج على هذا الموضوع إلا فيما كان له به علاقة مباشرة، مثل مسألة الثواب والعقاب.

منهجية البحث التي تم إعتمادها في هذه الرسالة:

لقد إعتمدت هذه الدراسة على ثلاث مناهج رئيسة هي:

١. المنهج النقلي التاريخي.

٢. المنهج الإستقرائي.

٣. المنهج التحليلي الإستنباطي.

١. أما عن المنهج النقلي التاريخي فقد تمثل في الفصل التمهيدي، حيث تتبعت الدراسة نشأة التصوف الإسلامي وتطوره، ثم تتبعت الحيز الذي أخذته مسألة الحرية الإنسانية من التاريخ الإنساني.

٢. أما عن المنهج الإستقرائي في هذه الرسالة؛ فهي تقوم على الإستقراء الناقص لآراء صوفية أهل السنة الأوائل في القدر، وتتبع أفكارهم المبثوثة في كتب التصوف، والتي هي شذرات متفرقة، فحاولت الرسالة جمعها في مكان واحد.

٣. أما عن المنهج التحليلي الإستنباطي في هذه الرسالة، فتتضح معالمه من خلال تخصيص بعض الشخصيات بالبحث والتحليل لاستنتاج آرائهم. يظهر ذلك عند الكلام عن الكلاباذي والغزالي وابن عربي. وآخر دعوانا أن الحمد رب العامين.

الفصول التي تضمنتها الرسالة

الفصل الأول: (التصوف الإسلامي، ومكانة مسألة القدر في الفكر الإنساني)

المبحث الأول: التصوف الإسلامي، نشأته وتطوره

المطلب الأول: نشأة التصوف الإسلامي

المطلب الثاني: مفهوم التصوف الإسلامي وتطوره

المبحث الثاني: مكانة مسألة القدر في الفكر الإنساني

المطلب الأول: الحيز الذي شغلته مسألة القدر في الفكر الإنساني

المطلب الثاني: مكانة مسألة القدر في الفكر الإسلامي (إسلامية بحث القدر)

المطلب الثالث: تطور بحث القدر في الفكر الإسلامي

الفصل الثاني: (القدر وعلاقته بالفعل الإنساني في التصوف السني)

المبحث الأول: القدر وعلاقته بالفعل الإنساني عند متقدمي التصوف السني

المطلب الأول: مقام التوكل

المطلب الثاني: مقام الرضا

المطلب الثالث: القدر وعلاقته بالفعل الإنساني عند أبو بكر الكلاباذي

المبحث الثاني: القدر وعلاقته بالفعل الإنساني عند متأخري التصوف السني

المطلب الأول: القدر وعلاقته بالفعل الإنساني عند الغزالي

المطلب الثاني: القدر وعلاقته بالفعل الإنساني عند ابن عطاء ا السكندري

الفصل الثالث: (القدر وعلاقته بالفعل الإنساني في التصوف السني)

تمهيد: (التصوف الفلسفي)

المبحث الأول: القدر وعلاقته بالفعل الإنساني في تصوف وحدة الوجود

المبحث الثاني: القدر وعلاقته بالفعل الإنساني عند محيي الدين بن عربي

الخاتمة: وتضمنت أهم النتائج التي توصلت إليها الدراسة.

بسم ا الرحمن الرحيم

الفصل الأول

(فصل تمهيدي)

المبحث الأول

(التصوف، نشأته وتطوره)

المبحث الثاني

(مكانة مسألة القدر في الفكر الإنساني)

بسم ا الرحمن الرحيم

المبحث الأول

التصوف الإسلامي، نشأته وتطوره

قد أُلف عن التصوف ونشأته العديد من المؤلفات، واختلفت آراء أصحابها في أصل هذه النشأة، والعوامل المؤثرة فيها، ولأن هذا الموضوع غير مقصود أصالة في هذه الرسالة؛ حيث إنها في الأصل لبحث موضوع القدر وعلاقته بالفعل الإنساني في الفكر الصوفي، فقد اكتفيت بعرض سريع لنشأة التصوف وتطوره. وقد عرضت ذلك في مطلبين:

المطلب الأول: نشأة التصوف الإسلامي.

المطلب الثاني: مفهوم التصوف الإسلامي وتطوره.

المطلب الأول
نشأة التصوف الإسلامي

وجد التصوف عند المسلمين نتيجة لمجموعة من العوامل والمؤثرات، بعضها داخلي والآخر خارجي، تفاعلت وتكاملت معا الى أن أصبح التصوف علما قائما، ونظاما تربويا أخلاقيا مميزا. ويذهب الكثير من الباحثين في التصوف إلى أن الميل إلى الزهد كان هو المقدمة لظهور التصوف في الحضارة الإسلامية، وفي هذا يقول ابن خلدون:

(هذا العلم من العلوم الشرعية الحادثة في الملة. وأصله أن طريقة هؤلاء القوم، لم تزل عند سلف الأمة وكبارها من الصحابة والتابعين، ومن بعدهم، طريقة الحق والهداية، وأصلها العكوف على العبادة، والانقطاع إلى الله تعالى، والإعراض عن زخرف الدنيا وزينتها، والزهد فيما يقبل عليه الجمهور من لذة ومال وجاه، والإنفراد عن الخلق في الخلوة للعبادة، وكان ذلك عاماً في الصحابة والسلف. فلما فشا الإقبال على الدنيا في القرن الثاني وما بعده، وجنح الناس إلى مخالطة الدنيا، اختص المقبلون على العبادة باسم الصوفية والمتصوفة)[١].

ويقول الإمام القشيري:

(اعلموا، رحمكم اللّه تعالى، أن المسلمين بعد رسول اللّه صلى اللّه عليه وسلم: لم يتسمّ أفاضلهم في عصرهم بتسمية علَم، سوى صحبة رسول اللّه صلى اللّه عليه وسلم، إذ لا أفضيلة فوقها، فقيل لهم: الصحابة. ولما أدركهم أهل العصر الثاني سمي من صحب الصحابة: التابعين. ورأوا في ذلك أشرف سِمة. ثم قيل لمن بعدهم: أتباع التابعين.

ثم اختلف الناس، وتباينت المراتب، فقيل لخواص الناس ممن لهم شدة عناية بأمر الدين الزّهاد والعباد. ثم ظهرت البدع، وحصل التداعي بين الفرق، فكل فريق ادعوا أن فيهم زهاداً.

فانفرد خواص أهل السنة المراعون أنفاسهم مع الله تعالى، الحافظون قلوبهم عن طوارق الغفلة باسم التصوف. واشتهر هذا الاسم لهؤلاء الأكابر قبل المائتين من الهجرة)[٢].

فابن خلدون والقشيري يذهبان إلى أن الزهد هو المقدمة لظهور التصوف، ويشير ابن الجوزي الى مثل هذا المعنى بقوله:(الصوفية من جملة الزهاد وقد ذكرنا تلبيس إبليس على

---

١) ابن خلدون، عبد الرحمن بن محمد،(ت ٨٠٨ هـ). **المقدمة**، ط١، ٤م،(تحقيق دعلي عبد الواحد وافي)، طبع لجنة البيان العربي-لقاهرة،١٩٥٧م. ج٣،ص١٠٦٣

٢) القشيري، ابو القاسم عبدالكريم،(ت ٤٦٥ هـ). **الرسالة القشيرية**. ط١،١م،(تحقيق: د.عبد الحليم محمود ود.محمود بن الشريف)، دار الفرفور- دمشق، ٢٠٠٢م.ص٥١.

الزهاد إلا أن الصوفية إنفردوا عن الزهاد بصفات وأحوال، وتوسموا بسمات فاحتجنا إلى إفرادهم بالذكر. والتصوف طريقة كان ابتداؤها الزهد الكلي)[١].

فبداية التصوف إذا هي الزهد، فإذا أردنا البحث في نشأة التصوف علينا البحث عن نشأة الزهد في الإسلام، والتي يمكن ارجاعها إلى سببين رئيسين هما:

ا) أثر الدين الاسلامي:

ويقصد به: الدور التربوي للقرآن الكريم والسنة النبوية في توجيه المسلمين الى الزهد في الدنيا، والعزوف عن ملذاتها، وعدم الاستغراق في شهواتها، والنظر الى متاعها الى أنه زائل وقليل، وأن كثرة الانشغال بها تصرف صاحبها عن كثير من الخير، وتجعله مهددا بسوء العاقبة في دار الخلود. و الآيات القرآنية التي تؤكد هذا المعنى كثيرة، منها قوله جل جلاله:

(مَن كَانَ يُرِيدُ الْحَيَاةَ الدُّنْيَا وَزِينَتَهَا نُوَفِّ إِلَيْهِمْ أَعْمَالَهُمْ فِيهَا وَهُمْ فِيهَا لَا يُبْخَسُونَ (١٥) أُولَٰئِكَ الَّذِينَ لَيْسَ لَهُمْ فِي الْآخِرَةِ إِلَّا النَّارُ وَحَبِطَ مَا صَنَعُوا فِيهَا وَبَاطِلٌ مَّا كَانُوا يَعْمَلُونَ (١٦))[٢].

وقوله عز وجل: (مَن كَانَ يُرِيدُ حَرْثَ الْآخِرَةِ نَزِدْ لَهُ فِي حَرْثِهِ وَمَن كَانَ يُرِيدُ حَرْثَ الدُّنْيَا نُؤْتِهِ مِنْهَا وَمَا لَهُ فِي الْآخِرَةِ مِن نَّصِيبٍ (٢٠))[٣].

وقوله تعالى:(اعْلَمُوا أَنَّمَا الْحَيَاةُ الدُّنْيَا لَعِبٌ وَلَهْوٌ وَزِينَةٌ وَتَفَاخُرٌ بَيْنَكُمْ وَتَكَاثُرٌ فِي الْأَمْوَالِ وَالْأَوْلَادِ كَمَثَلِ غَيْثٍ أَعْجَبَ الْكُفَّارَ نَبَاتُهُ ثُمَّ يَهِيجُ فَتَرَاهُ مُصْفَرًّا ثُمَّ يَكُونُ حُطَامًا وَفِي الْآخِرَةِ عَذَابٌ شَدِيدٌ وَمَغْفِرَةٌ مِّنَ اللَّهِ وَرِضْوَانٌ وَمَا الْحَيَاةُ الدُّنْيَا إِلَّا مَتَاعُ الْغُرُورِ) (٢٠)[٤].

وغيرها الكثير من الآيات التي تبصر الإنسان بحقيقة الدنيا، وتحثه على الزهد فيها.

و سارت السنة النبوية على نفس المنهج، حيث ورد في كلام النبي صلى ا عليه وسلم ما يؤكد أن الدنيا متاعها زائل، ولا ينبغي أن تشغل من حياة الانسان إلا بالقدر الذي تستحقه، وقد أيد صلى ا عليه وسلم هذه الأقوال بالسلوك العملي، حيث آثر عليه الصلاة والسلام حياة الزهد والتقشف والبساطة، وابتعد عن حياة الترف وإلاسراف والتوسع في طيبات الدنيا.

قال صلى ا عليه وسلم: (مالي وللدنيا؟، وما للدنيا ومالي؟، إنما أنا والدنيا كراكب سار

---

١) ابن الجوزي،ابوالفرج،(ت٥٩٧هـ).تلبيس ابليس،ط١،١م،(تحقيق خالد محمد عثمان)،مكتبة الصفا، القاهرة، ٢٠٠١م. ص١٨٠.

2) سورة هود.

3) سورة الشورى.

4) سورة الحديد.

في يوم صائف فاستظل تحت شجرة، ثم راح وتركها)[١].

وعن جابر بن عبدا رضي ا عنهما: أن رسول ا صلى ا عليه وسلم مر بالسوق داخلاً من بعض العالية والناس كنفته، فمر بجدي أسك ميت، فتناوله، فأخذ بأذنه، ثم قال: (أيّكم يحب أن هذا له بدرهم؟) فقالوا: ما نحب أنه لنا بشيء، وما نصنع به؟ قال: (أتحبون أنه لكم؟) قالوا: وا لو كان حياً كان عيبا فيه لأنه أسك؛ فكيف وهو ميت؟ فقال: (فوا للدنيا أهون على ا من هذا عليكم)[٢].

و سار جمهور الصحابة على هذا الهدي النبوي، فآثروا الزهد وعدم التعلق بالدنيا، وحتى من كان غنيا منهم كانت امواله مبذولة في الخير وتجهيز الجيوش ومعاونة المحتاجين، وحياته الشخصية لم يكن فيها إسراف ولا تبذير، وقد وصف عثمان بن عفان رضي ا عنه بأنه كان يطعم الناس طعام الإمارة ويدخل إلى بيته فيأكل الخل والزيت[٣].

ب) **العامل الاجتماعي**:

و يقصد به: ما طرأ على الحياة الاجتماعية من صور السلوك وأنماط العيش التي لم تكن معروفة في عهد الصحابة ومن سار على نهجهم من التابعين.

وفي هذا يقول ابن خلدون:

(وكان ذلك-أي الزهد- عاماً في الصحابة والسلف. فلما فشا الإقبال على الدنيا في القرن الثاني وما بعده، وجنح الناس إلى مخالطة الدنيا، اختص المقبلون على العبادة باسم الصوفية والمتصوفة)[٤].

ففي حين كانت حياة الصحابة والتابعين تتميز بالبساطة في المأكل والملبس والمسكن وفي سائر أمور الحياة، أصبحت الحياة الاجتماعية تتغير تغيرا تدريجيا عن نموذج حياة القرن الأول، وظهر الترف والاسراف في المأكل والمشرب والمسكن.

---

1) من حديث عبدالله بن عباس رضي الله عنهما؛ أخرجه أحمد في مسنده (١/ ٣٠١) برقم (٢٧٤٤) وقال الشيخ شعيب: إسناده صحيح، وابن حبان في صحيحه، كتاب التاريخ، باب من صفته صلى الله عليه وسلم وأخباره (٦٣٥٢) والحاكم في مستدركه، كتاب الرقاق (٦٨٥٨) وقال: صحيح على شرط البخاري، وتعقّبه الذهبي في تلخيصه فقال: على شرط البخاري ومسلم. وأورده الهيثمي في مجمع =الزوائد (١٨٢٩٩) وقال: "رجال أحمد رجال الصحيح غير هلال بن خباب؛ وهو ثقة" وصحّحه الشيخ الألباني في "السلسلة الصحيحة" (١/رقم ٤٣٩).
ومن حديث ابن مسعود رضي الله عنه؛ أخرجه أحمد (٣٩١/١) وابنُ ماجه كتاب الزهد، باب مثل الدنيا، برقم (٤١٠٩) والترمذي كتاب الزهد، باب ٤٤ برقم (٢٣٧٧)، وقال: حديث حسن صحيح.

2) من حديث جابر بن عبدالله رضي الله عنهما؛ أخرجه مسلم في صحيحه، كتاب الزهد والرقائق (٢٩٥٧) وله شواهد كثيرة.

3) انظر: المحب الطبري،ابو جعفر أحمد.**الرياض النضرة في مناقب العشرة**،ط٢،٢م،مطبعة دار التأليف، القاهرة، ١٩٥٣.ج١،ص ١٤٦.

4) **مقدمة ابن خلدون**، ج٣، ص١٠٦٣.

وهذا أدى إلى ظهور نوع من ردة الفعل عند طائفة من الناس تجاه البذخ والإسراف الذي أصاب الأمة الإسلامية، فمالوا الى الزهد وإيثار الآخرة، حتى أن أبا طالب المكي يقول:

(لو زهد أحد في زماننا هذا حتى يكون كأبي ذر وأبي الدرداء في الزهد ما سميناه زاهداً. قيل: ولِم؟ قال: لأن الزهد عندنا إنما يكون في الحلال المحض، والحلال المحض لا يعرف اليوم)[1].

1) المكي،ابوطالب،(ت٣٨٦هـ).**قوت القلوب في معاملة المحبوب**،ط٢،١م،القاهرة،مطبعة مصطفى البابي الحلبي وشركاه،١٩٦١م. ج٢،ص٥٩٩.

المطلب الثاني

مفهوم التصوف الإسلامي وتطوره

لم يتفق مؤرخو علم التصوف على معنى محدد للتصوف، ولا على الأصل الذي اشتقت منه كلمة التصوف. فنيكلسون يشير الى أن مجموع تعريفات التصوف والصوفية بلغت مئة تعريف وردت في الرسالة القشيرية وكتاب تذكرة الأولياء وكتاب نفحات الأنس، وان هذه التعريفات انما تمثل غالبا جانبا من جوانب التصوف، أو تشير الى وجهة نظر خاصة لصوفي بعينه، أو حالة لصوفي غلبت عليه في وقت معين(١).

ويقرر الهجويري أن المعنى الحقيقي لكلمة المتصوف كثيرا ماكان موضع نقاش، وقد ألفت في هذا كتب كثيرة، فيرى البعض أن لقب صوفي جاء من ارتداء طائفة معينة رداء من الصوف، ويرى البعض الآخر أن هذا اللقب مأخوذ من الصف الأول، ويرجع آخرون هذا اللقب الى انتماء من لقبوا به الى أهل الصفة، وهناك من يقول إنه مشتق من الصفاء. لكن الهجويري يؤكد ان هذه التفسيرات لا توفي متطلبات الاشتقاق اللغوية، وان كان لكل رأي ما يؤيده من الحجج الدقيقة(٢).

و يورد الكلاباذي التعريفات التي ذكرها الهجويري للتصوف، ويبرر كل تعريف بما يؤيده ويجعله مستساغا، فجميع التعريفات عنده مقبولة(٣).

و الظاهر أن التصوف مر بمراحل مختلفة، وقد كان لكل مرحلة مايناسبها من التعريفات. إلى مثل هذا المعنى يشير الدكتور أبو الوفا التفتازاني حيث يرى أن تعريفات التصوف الكثيرة انما كانت نتيجة لما مر به هذا المفهوم من ظروف ومراحل متعددة، وأن كل تعريف إنما يشير إلى بعض جوانب التصوف دون البعض الاخر(٤).

كما يشير محمد جواد مغنية إلى أنه لا يمكن تعريف التصوف بحد جامع مانع، وذلك لأنه بمعناه الشامل لكل فئة تتسم به وتنتمي اليه لايجمعه حد ولا رسم، لأن المتصوفة على أنواع، فمنهم من هام بحب ا ، ومنهم من يدعي الاتصال المباشر با ، ومنهم القائل بالاتحاد مع ا ،

---

١) انظر: نيكلسون،رينولد،(١٩٦٩).**في التصوف الاسلامي وتاريخه**، ترجمة أبي العلا العفيفي، القاهرة، مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر،ص١.

٢) انظر:الهجويري، ابو الحسن علي بن عثمان، **كشف المحجوب**، ترجمة محمود أحمد ماضي أبو العزايم، تحقيق د. ابراهيم الدسوقي، دار التراث العربي للطباعة،١٩٧٤م. ص٣٩

٣) انظر: الكلاباذي،ابوبكر،(ت٣٨٠هـ). **التعرف لمذهب أهل التصوف**،ط١،٣م،(تحقيق محمود أمين النواوي)، نشر مكتبة الكليات الازهرية-القاهرة، ١٩٩٢. ص٢٦،٢٧.

٤) انظر: التفتازاني، **مدخل الى التصوف الاسلامي**،ص١١.

وآخر قال بحلول ا فيه وفي غيره، ومنهم من يقول بالكشف والاشراق وما الى ذلك. فالتصوف بمعناه الشامل لجميع النزعات والاتجاهات ليس مذهبا محدود المعالم والمقاصد، وبالتالي لا يمكن الاشارة اليه بحد جامع مانع[1].

والملاحظ في تعريفات المحدثين للتصوف انها تختلف اختلافا كبيرا عن تعريفات الأقدمين، فبينما كانت تعريفات الأقدمين منصبة على أصل كلمة التصوف وجهة اشتقاقها، ركز المحدثون على ماتحدثه الممارسات العملية والفكرية في النفس بشكل ينعكس على حياة هؤلاء المتصوفة الروحية والشخصية[٢]. فقد فهم أبو العلا عفيفي التصوف على أنه:(استبطان منظم للتجربة الدينية ولنتائج هذه التجربة في نفس الرجل الذي يمارسها،فهو تجربة انسانية ذات طابع روحي لا تحده حدود مادية وليس وقفا على أمة بعينها، ولا على لغة أو جنس من الأجناس البشرية)[٣].

أما الدكتور جميل صليبا فيعرف التصوف بأنه:(طريقة سلوكية قوامها الزهد والتخلي عن الرذائل والتحلي بالفضائل، لتزكو النفس وتسمو الروح، وهو حالة نفسية يشعر فيها المرء بأنه على اتصال بمبدأ أعلى)[٤].

و فهمه الدكتور ابراهيم هلال كما فهمه الدكتور صليبا، وأنه يهدف في النهاية الى تحقيق الكمال الأخلاقي للنفس، والى معرفة الذات الالهية وكمالاتها[5].

و من الواضح أن تعريفات المحدثين أكثر شمولا في تحديد معنى التصوف، إلا أن كثرة أحوال الصوفية، أدت إلى كثرة تعريفاته واختلافها.

---

١) انظر: مغنية، محمد جواد،(١٩٧٩م).**معالم الفلسفة الاسلامية**،ط٢،بيروت: دار القلم.ص١٨٣.
٢) انظر: العمري،محمد نبيل،(١٩٩٣م).**النبوة بين المتكلمين والفلاسفة والصوفية**.رسالة دكتوراة غير منشورة، جامعة الأزهر،مصر، ص٢١.
٣) عفيفي،ابو العلا،(١٩٦٩م).التصوف **الثورة الروحية في الاسلام**،ط١،القاهرة:دار المعارف. ص٣٥.
٤) صليبا،د.جميل،(١٩٧١م).**المعجم الفلسفي**،ط١،بيروت:دار الكتاب اللبناني.ج١،ص٢٨٢.
٥) انظر: هلال، ابراهيم،(١٩٧٥م).**التصوف الاسلامي بين الدين والفلسفة**، ط١،القاهرة: دار النهضة العربية. ص١.

ولاشك أن كلمة التصوف أو الصوفية لم تدخل في قاموس المصطلحات الاسلامية إلا بعد ظهور الفرق المختلفة، حيث لم تكن معروفة في صدر الاسلام.فابن خلدون يذكر أن كلمة التصوف عرفت في القرن الهجري الثاني، حيث يقول: (فلما فشا الإقبال على الدنيا في القرن الثاني وما بعده، وجنح الناس إلى مخالطة الدنيا، اختص المقبلون على العبادة باسم الصوفية والمتصوفة)[١].

ويقول الاستاذ عمر كحالة: (... ثم ظهرت الفرق الاسلامية فادعى كل فريق أن فيهم زهادا وعبادا، وهنالك انفرد خواص أهل السنة المقبلون على العبادة باسم الصوفية والمتصوفة. واشتهر هذا الاسم من قبل المائتين من الهجرة، فهو اسم محدث بعد عهد الصحابة والتابعين، وورد لفظ الصوفي لقبا مفردا في النصف الثاني من القرن الثاني للهجرة، إذ لقب به جابر بن حيان الكوفي، وأما صيغة الجمع (الصوفية) فانها ظهرت عام ١٩٩هجري، فكانت تدل قرابة ذلك العهد على مذهب من مذاهب التصوف الاسلامي يكاد يكون شيعيا نشأ في الكوفة، وكان (عبدك) الصوفي في آخر أئمته)[٢].

ويشير الدكتور أبو العلا عفيفي إلى أن جمهور المؤلفين في التصوف قد ذهبوا إلى أن كلمة التصوف من الكلمات المستحدثة في الملة الإسلامية، وان البغداديين هم الذين استحدثوها،ولم يشذ عن هذا الاجماع إلا أبو نصر السراج صاحب كتاب اللمع، الذي يذهب إلى أن اسم الصوفي أقدم من البغداديين[٣].

أما أبو نصر السراج فيرى أن كلمة صوفي كانت معروفة أيام الحسن البصري وهو من كبار التابعين وعاصر كثيرا من الصحابة وتوفي في القرن الثاني للهجرة(١١٠) وروي عنه أنه قال:(رأيت صوفيا في الطواف فأعطيته شيئا فلم يأخذه وقال: معي أربع دوانيق، ويكفيني ما معي)[٤].

---

١) **مقدمة ابن خلدون**، ج٣، ص١٠٦٣.

٢) كحالة،عمر رضا،(١٩٧٤م). **الفلسفة الاسلامية وملحقاتها**.(بدون رقم طبعة)،دمشق: مطبعة الحجاز، دمشق. ص٢٣١.

٣) انظر: **التصوف الثورة الروحية في الاسلام**، ص٢٧.

٤) الطوسي،ابو نصر السراج،(ت٣٧٨هـ).**اللمع في تاريخ التصوف الإسلامي**،ط١،١م،(تحقيق كامل مصطفى الهنداوي)، دار الكتب العلمية، بيروت. ص٢٥.

و يشير نيكلسون إلى أن أول من أطلق عليه لقب الصوفي هو أبو هاشم الكوفي المتوفى سنة ١٥٠هجرية[١].

وقد انقسم التصوف من حيث ماهيته إلى قسمين:

قسم سني: بدأ زهدا ثم تصوفا ثم علما للأخلاق، وهذا القسم مبني على القرآن والسنة وسيرة الصحابة وأئمة آل البيت، وغايته الوصول الى مقام الاحسان الذي عبر عنه في الحديث الشريف: (أن تعبد ا كأنك تراه، فإن لم تكن تراه فانه يراك)[٢]. ويشير الدكتور النشار إلى أن هذا القسم من التصوف كان بداية لعلم نفس الإرادة ولعلم الأخلاق[٣]. وقد أصبح هذا القسم بعد ظهور الإمام الغزالي علما متكامل البنيان، وأصبح أهل التصوف ينتسبون إلى أهل السنة والجماعة.

إلا أنه مع مرور الزمن أخذ الكثير من الذين ينتسبون إلى التصوف بالإنحراف تدريجيا عن خطى أسلافهم، حتى أصبح تصوف الكثيرين في الزمن المعاصر عبارة عن تقديس للأولياء في حياتهم وبعد مماتهم، (وبدلا من أن تكون القدوة بأفعالهم وخصالهم الكريمة؛ صار التمسح بهم، والامتثال إليهم، والغلو في تقدير ذواتهم هو غاية همهم ولا شيء سواه فيما نراه الآن من أحوالهم. وبالتالي فقد اندثر مفهوم الإتباع وصار الإبتداع هو حاصل حال الصوفية، يستوي في ذلك من كان منهم من عامة المسلمين أو خاصتهم)[٤].

وأصبح الذكر عند كثير منهم عبارة عن (رقص وطبل وصياح وصراخ وما شاكل ذلك من أمور بدعية، لا تليق بما يجب أن يكون عليه ذكر ا ، لو أرادوا به قربة وزلفى إلى ا)[5].

ويعلق الشيخ مصطفى عبد الرازق على حلقات الذكر عند كثير من صوفية هذا العصر فيقول: (أعوذ با أن تكون من دين الفطرة تلك الهزات المضطربة، وذلك الهدير الذي تفيض به الحناجر، ولوددت أن أولئك المساكين إذ لم يستفيدوا من ذلك العبث لأرواحهم؛ جعلوا منه نفعا لأجسامهم، فنظموا حركاته على وجه يمرن عضلاتهم العاملة حتى يصير نوعا من الألعاب الرياضية المفيدة... كلا، إنهم حرصوا على حركات تقليدية تشوه جمال الخلقة الإنسانية

---

١) **في التصوف الاسلامي وتاريخه** ص٣.

٢) من حديث أبي هريرة رضي الله عنه أخرجه البخاري في صحيحه، كتاب الإيمان، باب سؤال جبريل النبي صلى الله عليه وسلم... (٥٠) وغير موضع، ومسلم في صحيحه، كتاب الإيمان، باب الإيمان والإسلام والإحسان (٩، ١٠).

٣) انظر: النشار، علي سامي،(بدون تاريخ).**نشأة الفكر الفلسفي في الاسلام**،ط٩،القاهرة:دار المعارف. ج٣،ص٢٦٨.

٤) الجزار، أحمد (٢٠٠٧م). **الفكر المصري المعاصر والتصوف**، ط١، القاهرة: مكتبة الثقافة الدينية. ص٨٦.

5) المرجع السابق، ص٩٠.

ونظامها، وتشوش التناسب في النمو بين أعضاء البدن، وإنك لتعرف المدمنين على تلك الأذكار بعلامات لا تختلف، إذ تغلظ رقابهم وتنزلق بطونهم وتربو أسافل ظهورهم)[١].

وقد اتجه كثير منهم أيضا إلى القسم الثاني من التصوف، وهو التصوف الفلسفي.

وقسم فلسفي: بدأ زهدا فتصوفا ففلسفة، وبرز على يد ابن عربي وابن سبعين والسهروردي المقتول وغيرهم.

ويلاحظ في هذا التقسيم أن بداية القسمين واحدة، ولكن اتخذ كل منهما بعد ذلك منحى مختلفا، فبينما اتجه التصوف السني إلى تأصيل مبادئ أخلاقية تضبط سلوك المسلم، اتجه التصوف الفلسفي إلى إفراز مجموعة من الأفكار والنظريات الفلسفية أدت إلى اعتبار أصحاب هذا التصوف خارجين عن أصول الدين ومبادئ العقيدة الاسلامية.

و يصف الدكتور النشار هذا النوع من التصوف بقوله: (... والتصوف الثاني هو التصوف الغالي أو الفلسفي، وقد اتخذ كل مادة فلسفية وغير فلسفية، وتأثر بالتشيع الغالي، كما تأثر بالقبالا اليهودية وبالمسيحية والمذاهب الغنوصية شرقية وغربية. وبينما صب الأول – التصوف السني – تياره في الغزالي، صب الثاني مستنقعاته في محي الدين بن عربي والتصوف الاشراقي الايراني ممثلا في السهروردي المقتول ومدرسته)[٢].

1) عبد الرازق، علي (١٩٥٧م). **من آثار مضطفى عبد الرازق.** ط١، القاهرة: دار المعارف. ص ٨٧.
٢) نفس المرجع والصفحة السابقين.

المبحث الثاني
مكانة مسألة القدر في الفكر الإنساني

كانت مسألة القدر وعلاقتها بالفعل الإنساني نقطة مشتركة بين معظم الثقافات الإنسانية، مما أدى الى تنوع طرق طرح الموضوع وتطورها من زمن الى آخر، ومن ثقافة إلى أخرى، هذا التنوع أدى إلى تعدد المصطلحات التي تعبر عن نفس المسألة، وهي علاقة القدر بالفعل الإنساني، وما يترتب على ذلك من كون الإنسان مجبرا أم مختارا لفعله، فظهرت العديد من المصطلحات الفرعية التي تعبر عن طرفي الموضوع، ففكرة الجبر عبر عنها بمصطلحات متعددة مثل: الحتمية والضرورة والجبرية والجهمية - نسبة إلى الجهم بن صفوان-، وفكرة الإختيارعبرعنها بمصطلحات متعددة مثل: الحرية الإنسانية والقدرة المؤثرة والعدل الإلهي. وجميع المصطلحات التي تفرعت عن مبدأ الجبر تفيد نفس المضمون وهو أن الإنسان مجبر على أفعاله فهي تصدر عنه دون إرادته. وكذلك المصطلحات التي تدل على مبدأ الإختيار تتفق في مضمون واحد وهو أن الإنسان تصدر عنه الأفعال بقدرته وإرادته دون أن يجبر عليها. وفي هذا المعنى يقول الدكتور محمد عمارة: (تغاير المصطلحات لا يصح أن يكون مبرراً للحكم بتغاير المضامين التي وضعت تحت هذه المصطلحات) [١].

ويقول أيضاً الأستاذ جميل منيمنه: (ولقد بحثت مشكلة الحرية في الإسلام تحت مسائل فرعية منها: القضاء والقدر والجبر والإختيار، والكسب وخلق الأفعال والقدرة الإنسانية والإرادة الإلهية، وهذه كلها مسائل فلسفية تدخل في صميم مشكلة الحرية في ناحيتها الفلسفية)[٢]

أما في العقيدة الإسلامية، فقد بحث المتكلمون مسألة القدر والفعل الإنساني ضمن مبحث "القضاء والقدر"، حيث عرف الأشاعرة القضاء ب: (إرادة ا الأشياء في الأزل على ما هي عليه)[٣] ، فالقضاء تابع لصفة العلم. أما القدر فهو: (إيجاد ا الأشياء على قدر مخصوص

---

1) عمارة، محمد(١٩٧٢م). **المعتزلة ومشكلة الحرية الإنسانية**.ط١، المؤسسة العربية للنشر والتوزيع. ص٦
2) منيمنة، جميل. **مشكلة الحرية في الاسلام**. ١/ ٢٣-٢٤.
3) البيجوري، ابراهيم (ت ٨٢٥هـ). **شرح جوهرة التوحيد**، ط٣، ١م، المطبعة الأزهرية، القاهرة، ١٩٢٦م. ص٦٦.

ووجه معين أراده تعالى[1]. أما الماتريدية، فقد عكسوا التعريفين السابقين، فالقدر عندهم هو الذي يتبع صفة العلم، والقضاء يتبع صفة فعل[2].

وسأعرض في هذا المبحث مسألة القدر من خلال ثلاثة مطالب:

المطلب الأول: الحيز الذي شغلته مسألة القدر في الفكر الإنساني.

المطلب الثاني: مكانة مسألة القدر في الفكر الإسلامي.

المطلب الثالث: تطور بحث القدر في الفكر الإسلامي.

1) المصدر السابق.
2) انظر: البابرتي، أكمل الدين (ت٧٨٦هـ). **شرح وصية الإمام أبي حنيفة**،١ط، ١م، (تحقيق محمد صبحي العايدي)، ٢٠٠٦م. ص٨٦.

المطلب الأول

الحيز الذي شغلته مسألة القدر في الفكر الإنساني

مسألة القدر من أهم المسائل التي بحثتها الأديان السماوية، وقد اختلفت العقول البشرية في فهمها، فمنهم من فهم أن الإنسان مجبر، ومنهم من فهم أنه حر ومنهم من اعتقد بأنه متوسط بين الجبر والحرية، لذلك فقد تنوعت الآراء في هذه المسألة بين هذه الإحتمالات، فعلى مر العصور كانت هناك بعض الحضارات التي يظن أفرادها أنهم مجبرون في أفعالهم، وأخرى أعتقد أفرادها بالحرية الإنسانية في الأفعال، وثالثة أضافت للإنسان بعض الإرادة والإختيار في اضطراره للأفعال.

يقول الأستاذ عباس العقاد: (قبل الأديان الكتابية، وقبل الأديان الكبرى التي آمنت بها أمم الحضارة في العصور القديمة، كان الإنسان في جهالته الأولى يؤمن بالأرباب والأرواح، ويعبدها لأنها تتصرف في شؤونه، وتمنعه بعض ما يحب، وتبتليه ببعض ما يكره، وتتدخل بإرادتها فيما يريد وما لا يريد)[١].

وإذا كنا لا نوافق العقاد فيما يلزم عن كلامه، وهو القول بتطور الأديان من الإعتقادات الساذجه إلى كمال الإعتقاد [٢] - وهو القول بالتوحيد – إلا أننا نتفق معه في أن الإنسانية عندما انحرفت عن طريق التوحيد ارتبطت بالأمور المحسوسة، أو التي استطاع العقل أن يصل إليها، (فالبابليون كانوا أصحاب نجوم وأرصاد، فعرفوا الإيمان بالقدر على ما يظهر بطريق التنجيم ؛ لأنهم آمنوا بسيطرة الكواكب على مقادير الأحياء وغير الأحياء... فلا يجري في الأرض حدث من الأحداث إلا بحساب مرقوم في سجل الأفلاك والبروج)[٣].

وكغيرهم من الأمم، فقد بحث اليونان طبيعة الفعل الإنساني، فمنهم من قال بالحرية، ومنهم من قال بالجبر، فذهب أرسطو في القدر مذهباً يلائم مذهبه في صفة الإله، فإن إله أرسطو بمعزل عن الكون بكل ما فيه، فلا يقدر أمراً... وعلاقته بالكون علاقة المحرك

---

1) العقاد،عباس محمود،(بدون طبعة وتاريخ).**الفلسفة القرآنية**، القاهرة، دار الهلال.ص١١٧.
2) لأن القول بهذا يخالف قوله تعالى:" إِنَّ اللَّهَ اصْطَفَى آدَمَ وَنُوحًا وَآلَ إِبْرَاهِيمَ وَآلَ عِمْرَانَ عَلَى الْعَالَمِينَ" آل عمران ٣٣ / فعبادة الإنسانية ابتدأت بالتوحيد؛ لأن آدم أبو البشر كان نبياً موحداً.
3) الكتاب السابق، ص ١١٨.

الأول، فلا قدر هناك ولا تقدير، وكل إنسان حر فيما يختاره لنفسه، فإن لم يستطع أن يفعل فهو على الأقل مستطيع أن يمتنع.(١)

وفي المقابل نجد الرواقين ومعلمهم زينون يقول بالحتمية أو القدر، وأن الإرادة الإنسانية عندهم تخضع لهذه الحتمية (٢).

وقبل أن نعرض مفهوم القدر عند أهل الكتاب، لابد أن نوضح أنّ هذه المسألة ظلت تشغل حيزاً كبيراً من الفلسفة الغربية، وظل فلاسفة الغرب يحاولون استعمال عقولهم للوصول إلى حقيقة علاقة القدر بالفعل الإنساني، وهذا ما دفع ديكارت بعد العديد من الشكوك أن يصل إلى النتيجة التي ذكرها في كتاب التأملات فقال: (لا يصح أن أشكو من أن ا لم يهبني حرية إختيار أو إرادة ذات حظ كاف من الرحابة والكمال. فالواقع أن تجارب وجداني تشهد بأن لي إرادة إضافية مترامية لا تحصرها حدود ولا تحبسها قيود. أما الارادة أوحرية الاختيار فقد خبرتها في نفسي فوجدتها وحدها كبيرة للغاية، بحيث لا أتصور غيرها أوسع وارحب منها. ولما كانت إرادتي بمثل هذه القوة، فهي على وجه الخصوص الأمر الذي يجعلني أحكم أني على صورة ا ومثاله) تعالى ا عن ذلك (٣).

فديكارت يبين من خلال هذا النص أن الإرادة الإنسانية لها كامل الحرية، وهي كبيرة بحيث لا يتصور أوسع منها، فلا يمكن أن تكون مجبورة على فعلها.

ومهما كانت الآراء والأفكار التي سقناها سالفاً، فإن المراد منها بيان أن البحث في مسألة القدر، ومدى سلطانه على الفعل الإنساني هو مما يقتضيه العقل البشري، وأن الأفكار لابد أن تظل تتخبط في هذه المسألة مالم تعتمد على الوحي الإلهي؛ لأنه لن يعرف القدر إلا من قدره -جل جلاله-، وما هذه المحاولات الإنسانية إلا تخبطات للوصول إلى طرف الحقيقة.

---

1) **الفلسفة القرآنية**، ص١٢١/١٢٢.

2) حسن، السيد شعبان،(١٩٩٣م). **فكرة الإرادة عند شوبنهور**.ط١، بيروت:دار التنوير. ص٣١.

3) ديكارت،رينيه،(بدون تاريخ ورقم طبعة). **التأملات في الفلسفة الأولى**.ترجمة د.عثمان أمين، القاهرة:مكتبة الأنجلو مصرية.ص١٨٦،١٨٧.

أما إذا انتقلنا إلى القدر عند أهل الكتاب فإنه من الصعب تحديد مفهوم واضح للقدر عندهم، حيث لم تبحث هذه المسألة عندهم على وجه التفصيل والدقة كما بحثها المتكلمون المسلمون، ولعلنا نجدها قد بحثت بحثاً دقيقاً في الفكر اليهودي على يد موسى بن ميمون[1]، الذي تشرب الفلسفة الإسلامية، واعتمد كثيراً على فكر المعتزلة، حتى عده البعض فيلسوفاً إسلامياً، لا بمعنى العقيدة، ولكن من خلال الإنطلاق من الأفكار والمبادئ الإسلامية [٢].

وإذا حاولنا تحديد مفهوم القدر في الفكر اليهودي من خلال نصوص العهد القديم، نجد أن هذا المفهوم يختلف باختلاف الصورة التي كانوا يفرضونها للإله، أو باختلاف عظمة قدرته وعظمة صفاته في نفوسهم. فكانت الصورة الأولى للإله عندهم صورة المالك المطلق الذي يريد أن يستأثر لنفسه بالمعرفة والخلود والسلطان، ويكره من الإنسان منازعته في هذه الصفات، فيبتليه بالعجز والحرمان، وعلى هذه الصورة وقعت الخطيئة الأولى التي جرّت على الإنسان غضب الإله وحرمت البشر من نعمة الخلود –تعالى ا عن ذلك- [٣].

ولكن بالمقابل نرى صورة أخرى للإله عند بني إسرائيل، تتمثل في صراع يعقوب معه، فطلب الإله منه أن يطلقه، فرفض يعقوب أن يطلقه حتى يباركه، فبارك الإله –المصروع- يعقوب، وسمي بإسرائيل[٤]. تعالى ا عن ذلك علوا كبيرا.

ففي هذا النص من العهد القديم يظهر بوضوح أن الإنسان له حرية مطلقة، وانه ينفذ إرادته حتى وإن خالفت إرادة الإله، بل يظهر أن الإله هو المجبور على فعله وليس الإنسان.

وعلى هذا يصعب تحديد مفهوم واضح للقدر في الفكر اليهودي من خلال العهد القديم. ولكن إذا استعراضنا آراء موسى بن ميمون نرى أنه سار على نهج المتكلمين في المسألة؛ وليس ابن ميمون وحده من سار على هذا النهج، ولكن سار معه معظم فلاسفة اليهود الذين

---

1) موسى بن ميمون (٥٢٩ - ٦٠٥ هـ) (١١٣٥ - ١٢٠٨ م) موسى بن ميمون الاسرائيلي، الاندلسي، القرطبي (أبو عمران) طبيب، حكيم، رياضي، عالم بشريعة اليهود واسرارها.ولد، وتعلم في قرطبة، وتنقل مع أبيه في مدن الاندلس، وتظاهر بالإسلام، فحفظ القرآن، وتفقه بالمالكية ودخل مصر، فعاد إلى يهوديته، فكان رئيسا روحيا لليهود في الديار المصرية، وكان السلطان الناصر صلاح الدين يستطبه وكذلك ولده الافضل، واقام بفسطاط مصر، وتوفي بالقاهرة في حدود سنة ٦٠٥ هـ. من آثاره: دلالة الحائرين في ثلاثة اجزاء، الفصول في الطب، مقالة في السموم والتحرز من الادوية القتالة، المقدمات الخمس والعشرون في اثبات وجوداالله، وتهذيب الاستكمال لابن هود في علم الرياضة. انظر: كحالة،عمر رضا،(١٩٥٧م). معجم المؤلفين،(بدون رقم طبعة)،بيروت: مكتبة المثنى ودار احياء التراث العربي. ٤٨/١٣.

2)انظر:ابن ميمون،موسى،(ت٦٠٥هـ).**دلالة الحائرين**،(بدون رقم طبعة وتاريخ)، (ترجمة وتحقيق حسين اتاي).مقدمة الكتاب.

3) انظر: العقاد، **الفلسفة القرآنية**، ص ١٣١ وما بعدها.

4) [تكوين ٣٢:٢٦].

عاشوا في كنف الدولة الإسلامية، حتى أن الشهرستاني يرى أن اختلاف مفكري اليهود في القدر راجع إلى إختلاف فرق المسلمين فيه.

يقول الشهرستاني:(أما القول بالقدر فهم مختلفون فيه حسب اختلاف الفريقين في الإسلام، فالربانيون منهم كالمعتزلة فينا، والقراؤون كالمجبرة والمشبهة)[١].

فموسى بن ميمون يوضح أن الخير هو الوجود، والشر هو العدم، وأن الفعل لا يتعلق إلا بالموجود، ولذلك العدم لا يفتقر إلى فاعل، وبناء عليه فإن أفعال ا لا تتعلق إلا بالإيجاد، فهي خير كلها.

يقول ابن ميمون: (بناء على هذه المقدمات، يعلم يقيناً أن ا عزوجل لا يطلق عليه أنه يفعل الشر بالذات بوجه، هذا لا يصح، بل أفعاله كلها خير محض، لأنه لا يفعل إلا وجوداً، وكل وجود خير. والشرور كلها أعدام لا يتعلق بها فعل)[٢].

فيقرر ابن ميمون أن الشرور الموجودة في العالم كلها من صنع الإنسان، ويكون بذلك قد أثبت للإنسان الحرية في أفعاله، فإنه يمكن له أن يصنع الشر، أو يبقي على الخير موجوداً. ولا يخفى أثر الفكر المعتزلي في كلام ابن ميمون.

أما في المسيحية، فإن مفهوم القدر قد مر بمراحل وتطورات، فقد اشتركت المسيحية مع اليهودية في نظرتها للخطيئة الاولى، وأن آدم –عليه السلام- كان مجبوراً عليها، ثم يتطور مفهوم الجبر على يد بولس – في رسالته لأهل رومية- حيث يقر بأن أصل الشر في الإنسان هو عصيان آدم أمر ربه، وأن الإنسان يعمل الشر لوراثته تلك الخطيئة، وقضاء ا وحده هو الذي يفصل بين الأخيار والأشرار، وهو الذي يختار العباد للخلاص الأبدي أو الهلاك الدائم كما يشاء[٣].

كان هذا مفهوم القدر كما ورد في الكتاب المقدس، غير أن المسيحية قد انقسمت بعد ذلك إلى مدرستين، الأولى تقول بالإختيار ممثلة بالمسيحية الشرقية، وكان أبرز روادها (بيلاجيوس) الذي أنكر نظرية الخطيئة الأولى،ورأى بوجوب اعتقاد مسؤولية الإنسان عن

---

1) الشهرستاني،ابو الفتح،(ت٥٤٨هـ).**الملل والنحل**،(بدون تاريخ ورقم طبعة)،١م، (تحقيق عبد العزيز الوكيل)، دار الفكر،بيروت. ص٢١٣.
2) ابن ميمون، **دلالة الحائرين**.ص٤٩٤
3) انظر: **الفلسفة القرآنية**، ص١٣٥.

أفعاله. والثانية تقول بالجبر ممثلة باليعاقبة حيث مالوا إلى الجبرية ونفي الحرية والإرادة الإنسانية [١].

1) انظر: عبد الحميد،عرفان،(١٩٨٤م). **دراسات في الفرق والعقائد الإسلامية**.ط١،بيروت: مؤسسة الرسالة. ص ٢٤٣-٢٤٤.

المطلب الثاني

مكانة مسألة القدر في الفكر الإسلامي.

(إسلامية بحث القدر)

لا شك أن مسألة القدر وعلاقته بالفعل الإنساني من أهم المسائل التي حصل فيها الجدل والاختلاف في الفكر الإسلامي، وقيل فيها إنها من أعوص المسائل الشرعية، حتى أنّ بعض الفرق الإسلامية أصبحت تعرف بناء على نظرتها في القدر، فيطلق على بعضها قدرية، وأخرى جبرية، وثالثة جبرية متوسطة.

ومما يتطلبه البحث العلمي أن نحاول قبل عرض المسألة تحديد ما إذا كان البحث في القدر نشأ نتيجة عوامل إسلامية بحته، أم نتيجة عوامل فكرية خارجية. ونحن هنا إزاء فريقين، الأول يتمثل في فريق من المستشرقين الغربيين وبعض من الباحثين العرب، والثاني يمثله ثلة من المفكرين المسلمين.

فالفريق الأول: يذهب إلى أن مسألة القدر نشأت في الفكر الاسلامي بتأثير الديانات الأخرى، وهو رأي كثير من المستشرقين، وبعض الباحثين العرب.

فدي بور مثلاً يرى أن هناك شبهاً قوياً بين مذاهب المتكلمين وبين العقائد المسيحية، ومسألة الإختيار التي اختلف فيها المسلمون كانت معروفة لدى مسيحيي الشرق الذين كانوا يقولون بالإختيار، ويدل على ذلك بأن طائفة من المسلمين الأولين الذين قالوا بالإختيار كانوا تلامذة لأساتذة مسيحيين[١].

وماكدونالد كذلك يرى أن بحث مسألة الحرية الإنسانية نشأ من ضرورة فلسفية للعقل الإنساني. هذا من حيث المبدأ، أما من حيث الواقع فيرى أن نشأة القول بالقدر في بلاد الشام أثناء العهد الأموي حصلت بتأثير الآراء المسيحية لاسيما آراء يوحنا الدمشقي [٢]. ويتفق أيضاً ألفونسو نللينو مع هذا القول، فيرى (أنه بينما كان أهل السنة والجمهور يعتقدون دون بحث ولا نظر أن القدر في القرآن مقصود به قضاء ا السابق، كان بعض المتكلمين

---

1) دي بور،(١٩٣٨م). **تاريخ الفلسفة في الإسلام**. ترجمة د.محمد أبو ريده،(بدون رقم طبعة)،القاهرة:لجنة التأليف والترجمة والنشر. ص٤٩

2) مروّة،حسين،(١٩٨٨م).**النزعات المادية في الفلسفة العربية الإسلامية**.ط٦،بيروت:دار الفارابي.ص ٥١١، نقلاً عن علم الكلام الإسلامي لماكدونالد.

الأولين قد بدأوا تحت تأثير اللاهوت المسيحي في الشرق بطريق غير مباشرة يبحثون هذا القدر)[1].

ومن الباحثين العرب الذين قالوا بتأثر المسلمين بالفكر الخارجي في مسألة القدر نصر حامد أبو زيد، الذي يرى أن السبب في ظهور الكلام في القدر يرجع إلى عاملين – ونعني هنا الأسباب الفكرية النظرية، أما العامل السياسي فهناك اتفاق على أنّ قول الأمويين بالجبر كان لدوافع سياسية -:

العامل الأول: هو علماء اللاهوت المسيحين.

والثاني هم الموالي المتأثرون بثقافاتهم السابقة.

يقول أبو زيد: (ولما كان من الصعب على وجدان المسلم التقي أن يحد من قدرة ا وإرادته، وأن يضع الإرادة الإنسانية كمقابل للإرادة الإلهية، فقد كان من الطبيعي أن يتلقى العلماء المسلمون الرد على ذلك من علماء اللاهوت المسيحين... ولقد كان من الطبيعي أن يكون للموالي في هذا الصراع الفكري، وفي التأثر بالأفكار اللاهوتية المسيحية أو اليهودية دور ليس للعرب الخاص؛ بحكم ثقافتهم المزدوجة أولاً، وبحكم المكانة التي وضعتهم فيها الدولة الأموية بسبب طبيعتها العربية لا الإسلامية) [٢].

ويذهب أبو زيد إلى أبعد من ذلك، فهو لا يرجع القول بالإختيار إلى التاثر بعلماء اللاهوت المسيحين فقط، بل يرى أن ذلك كان سببا في رفض الصحابة المتأخرين لهذا القول. يقول أبو زيد: (لذلك من السهل أن تفسر كراهية الصحابة المتأخرين للقول بالقدر ونفورهم من قائله، على أساس أنهم اعتبروه دعوة مناقضة للإيمان الكامل، ومن ناحية أخرى فإن القول بالقدر كان يحمل في طياته رائحة الفكر المسيحي الذي كان شائعاً في دمشق، وهذا من شأنه أن يؤدي إلى نفور المسلم الورع) [٣].

أما الفريق الثاني الذي يرى أن مسألة القدر نشأت في الفكر الاسلامي نتيجة عوامل اسلامية بحتة، فقد أكد أصحابه أن مسألة القدر أصيلة في الفكر الإسلامي، وأن البحث فيها كان نتاجا عقليا إسلاميا خالصا.

---

1) بدوي،عبد الرحمن،(١٩٨٠م).**التراث اليوناني في الحضارة الإسلامية**. (مجموعة أبحاث مترجمة)، ط٤،دار القلم.ص٢٠٢.

2) ابوزيد،نصر حامد،(٢٠٠٧م).**الإتجاه العقلي في التفسير** (دراسة في قضية المجاز في القرآن عند المعتزلة). ط٦، بيروت:المركز الثقافي العربي.ص ١٨-١٩.

3) المرجع السابق، ص ٢٨.

يقول الدكتور النشار: (لم تكن حركة أصحاب مذهب الإرادة الحرة أو ما أسماهم أعداؤهم بالقدريين امتداداً لحركة خارجية، وإتماماً للنسق الفلسفي اليوناني المسيحي من قبل. لا نجد أبداً في تاريخ نشأة الفكر الإسلامي أسساً تسند القول بأن المسلمين هنا في أول أمرهم كانوا في مجال بحث الإختيار والجبر تلاميذاً للمسيحين أو اليونان. إن النصوص واضحة أن الأمر كان فقط من بنية مجتمعهم، كان فقط معارضة سياسية لبني أمية، استند أصحابها فيه إلى العقل، وبه فسروا النصوص) [١].

وأرى أنّ ما ذهب إليه الفريق الثاني أقرب إلى الصواب لعدة أسباب:

أولها: وأهمها أن الإيمان بالقدر عقيدة إسلامية، بل هي أحد أركان الإيمان. ولما كان على المسلم أن يعتقد بقضاء ا وقدره، كان من الطبيعي أن ينظر في علاقة القدر بفعله، خاصة بعد انتهاء العصر النبوي الذي كان فيه النبي – صلى ا عليه وسلم – يسأله السائل عن أمر دينه فيجيبه – صلى ا عليه وسلم – بالوحي، فلا يسع المسلم إلا التصديق والتسليم المطلق.

ثانيها: لم يكن عند اهل الكتاب مفهوم واضح للقدر – كما أشرنا – قبل ظهور الفكر الإسلامي، بل يمكن القول بأن الفكر الإسلامي كان هو المؤثر في الفكر المسيحي واليهودي في موضوع القدر؛ حيث إن الكثير من الفلاسفة اليهود والمسيحين الذين تنسب لهم آراء في القدر وغيره من المسائل الكلامية عاشوا في كنف الحضارة الإسلامية وتأثروا بها بشكل واضح [٢].

---

1) **نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام**، جـ ١ ص٣١٥. انظر أيضا: محمود،عبدالحليم،(١٩٦٨م). **التفكير الفلسفي في الإسلام**. ط٣، القاهرة: مكتبة الانجلو مصرية. ٢٠٣/١.
2) انظر: **نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام**،ج١، ص ٧٩-٨٨.

المطلب الثالث

تطور بحث القدر في الفكر الإسلامي

أولا: مسألة القدر في العهد النبوي

مما يؤكد وبشكل لا يدع مجالاً للشك أصالة بحث القدر في الفكر الإسلامي، ما ورد عن النبي –صلى ا عليه وسلم- وعن الصحابة –رضوان ا عليهم- من نصوص واضحة وصريحة في القدر.

فإذا حاولنا تتبع مفهوم القدر في العصر النبوي نجد موقفين مختلفين تندرج تحتهما النصوص. أما الموقف الأول فيتمثل في صورة الجدل والتخاصم في القدر بين الصحابة، ونجد النبي - صلى ا عليه وسلم – في هذا الموقف ينهى الصحابة عن الخوض في المسألة.

يروي عمرو بن شعيب عن أبيه عن جده أن النبي صلى ا عليه وسلم خرج على أصحابه وهم يختصمون في القدر، فكأنما يفقأ في وجهه حب الرمان من الغضب، فقال: (بهذا أمرتم أو لهذا خلقتم؟ تضربون القرآن بعضه ببعض، بهذا هلكت الأمم قبلكم).

فقال عبد ا بن عمرو: ما غبطت نفسي لمجلسٍ تخلفت فيه عن رسول ا صلى ا عليه وسلم، وما غبطت نفسي بذلك المجلس وتخلفي عنه[1].

وعن ثوبان – رضي ا عنه – قال: (اجتمع أربعون رجلاً من الصحابة ينظرون في القدر والجبر فيهم أبو بكر وعمر – رضي ا عنهما -، فنزل الروح الأمين جبريل عليه السلام فقال: يا محمد، أخرج على أمتك فقد أحدثت. فخرج عليهم في ساعة لم يكن يخرج عليهم فيها، فأنكروا ذلك منه، فخرج عليهم متلمعاً لونه، متوردةُ وجنتاه، كأنما تفقأُ بحب الرمان الحامض، فنهضوا الى رسول ا – صلى ا عليه وسلم- حاسرين أذرعهم ترعد أكفهم وأذرعهم فقالوا: تبنا الى ا ورسوله. فقال صلى ا عليه وسلم: (أولى لكم إن كنتم لتوجبون، فأتاني الروح الأمين فقال: اخرج على أمتك يا محمد؛ فقد أحدثْتْ)[2].

1) من حديث عمرو بن شعيب عن أبيه عن جده؛ أخرجه أحمد في مسنده (١٧٨/٢) وقال الشيخ شعيب: صحيح وهذا إسناد حسن. وابن ماجه في المقدمة، باب في القدر (٨٥) وقال الألباني: حسن صحيح.
2) رواه الطبراني في المعجم الكبير (٩٥/٢) حديث رقم: (١٤٢٣)، وأورده الهيثمي في مجمع الزوائد(٧: ٤١٠) وقال: "رواه الطبراني وفيه يزيد بن ربيعة الرحبي وهو متروك، وقال ابن عدي: أرجو أنه لا بأس به".

وقد كان لعتاب النبي صلى ا عليه وسلم أبلغ الأثر في نفوس الصحابة- رضوان ا عليهم- ؛ يظهر ذلك من الزيادة التي يرويها الطبراني في المعجم الأوسط حيث قال النبي صلى ا عليه وسلم فيها: (أمركم ا بأمر فاقبلوه، ونهاكم عن شيء فانتهوا عنه)، فما سمع الناس أحداً بعد ذلك تكلم في القدر حتى كان ليالي الحجاج[1]، فكان أول من تكلم في القدر معبد الجهني[2] فقتله الحجاج[3].

وقد ورد أيضاً جدال مشركي قريش للرسول صلى ا عليه وسلم في القدر، فعن أبي هريرة رضي ا عنه قال: جاء مشركو قريش يخاصمون رسول ا -صلى ا عليه وسلم- في القدر، فنزلت (يوم يسحبون فِي النار علَى وجوهِهِم ذُوقُوا مس سقَر (٤٨) إِنا كُلَّ شَيءٍ خَلَقْنَاه بِقَدرٍ (٤٩))[4].

أما الموقف الثاني: فيتمثل في صورة من يسأل عن القدر فيجيبه النبي – صلى ا عليه وسلم- إجابة عملية لها ارتباط مباشر في السلوك الإنساني، ففي الحديث أن النبي – صلى ا عليه وسلم- كان في جنازة، فقال لأصحابه: (ما منكم من أحد إلا وقد كتب مقعده من الجنة ومقعده من النار). فقالوا يا رسول ا أفلا نتكل؟ فقال (إعملوا فكل ميسر). ثم قرأ: (فأَما من أَعطَى واتقَى...) [5].

وعن عمران بن حصين – رضي ا عنه – أن رجلاً سأل النبي صلى ا عليه وسلم فقال: يا رسول ا ، أيعرف أهل الجنة من أهل النار؟ قال: (نعم). قال: فلم يعمل العاملون؟ قال: (كل يعمل لما خلق له أو يسر له)[6].

---

1) الحجاج بن يوسف بن الحكم الثقفي، أبو محمد(٤٠ - ٩٥ هـ = ٦٦٠ - ٧١٤ م) : قائد، داهية، سفاك، خطيب.ولد ونشأ في الطائف (بالحجاز) وانتقل إلى الشام فلحق بروح بن زنباع نائب عبد الملك بن مروان فكان في عديد شرطته، ثم ما زال يظهر حتى قلده عبد الملك أمر عسكره، وأمره بقتال عبد الله بن الزبير، فزحف إلى الحجاز بجيش كبير وقتل عبد الله وفرق جموعه، فولاه عبد الملك مكة والمدينة والطائف، ثم أضاف إليها العراق والثورة قائمة فيه، فانصرف إلى بغداد في ثمانية أو تسعة رجال على النجائب، فقمع الثورة وثبتت له الإمارة عشرين سنة.وبنى مدينة واسط (بين الكوفة والبصرة). الأعلام للزركلي، ١٦٨/٢.

2) معبد الجهني (..- ٨٠ هـ =..- ٦٩٩ م) معبد بن عبد الله بن عليم الجهني البصري: أول من قال بالقدر في البصرة.سمع الحديث من ابن عباس وعمران بن حصين وغيرهما.وحضر يوم (التحكيم) وانتقل من البصرة إلى المدينة، فنشر فيها مذهبه.الأعلام للزركلي،٢٦٤/٧.

3) أخرجه الطبراني في المعجم الأوسط ٧/ ١٢٤، برقم ٧٠٥٢.

4) سورة القمر. والحديث أخرجه مسلم في كتاب القدر، باب كل شيء بقدر، برقم ٢٦٥٦.

5) من حديث علي رضي الله عنه؛ أخرجه البخاري في صحيحه، كتاب التفسير، باب تفسير سورة الليل (٤٦٦١) ومواضع كثيرة، ومسلم في صحيحه، كتاب القدر، باب كيفية خلق الآدمي في بطن أمه وكتابة رزقه وأجله وعمله وشقاوته وسعادته (٢٦٤٧).

6) من حديث عمران بن حصين رضي الله عنه؛ أخرجه البخاري في صحيحه، كتاب القدر، باب جف القلم على علم الله، برقم (٦٢٢٣) ومسلم في صحيحه، كتاب القدر، باب كيفية خلق الآدمي في بطن أمه وكتابة رزقه وأجله وعمله وشقاوته وسعادته (٢٦٤٩).

وروى الترمذي عن عمر بن الخطاب رضي ا عنه، أنه لما نزل قوله تعالى:(فَمِنْهُم شَقِي وسَعِيدٌ) سأل النبي – صلى ا عليه وسلم – فقال: يا نبي ا فعلام نعمل؟ على شيء قد فرغ منه أو على شيء لم يفرغ منه؟ قال: (بل على شيء قد فرغ منه وجرت به الأقلام يا عمر، ولكن كل ميسر لما خلق له)[1].

وجاء رجل الى النبي – صلى ا عليه وسلم – فسأل عن ناقته فقال: يارسول ا ، أعقلها وأتوكل أو أطلقها وأتوكل؟ فقال: (اعقلها وتوكل)[٢].

والمتأمل للأحاديث السابقة يمكن أن يستنبط بعض ملامح النظر العقدي عموماً وفي القدر خصوصاً في العصر النبوي، والتي يمكن إجمالها فيما يلي:

١- إن البحث والتساؤل بل الجدل (كان يبذر بذوره في البيئة الإسلامية منذ فجرها الأول)[٣]، وأن الصحابة – رضوان ا عليهم – كان لهم نصيب من النظر في العقائد فلم يكن دورهم في فهم النص يقتصر على ان تفسيره قراءته، ولكن أرادوا أن يفهموا ذلك النص فهما قاطعاً لا يتطرق إليه الشك، ولا يتزعزع أمام الشبهات، كيف لا وهم يعدون أنفسهم لنشر هذه الرسالة في الآفاق، فقد آمنوا بأن النبوة قد ختمت بسيدنا محمد – صلى ا عليه وسلم – الذي أخبره ربه عزوجل بـ (إنك ميتٌ وإنهم ميتُون)[٤]، فأدركوا أنهم سيكونون حملة لواء العقيدة بعد النبي - صلى ا عليه وسلم –، وأن هذا لن يتم إلا بفهم العقيدة فهماً سليماً يرتقي إلى مرتبة اليقين، معتمدين في ذلك عاملين: أولهما فهمهم لغة الخطاب الديني العربي المبين، ثانيهما إعمال عقولهم التي حررها الإسلام من عبودية الأوهام والخرافات إلى حرية التفكر والنظر للوصول إلى الحق، وهذا ما ركز عليه الخطاب الديني كثيراً، فتكرر الأمر الرباني أفلا يعقلون؟ أفلا يبصرون؟ أفلا ينظرون؟

٢- إن النبي- صلى ا عليه وسلم – بوحي من ا عز وجل كان يميز بين السائل المتحير الذي يبحث عن الإجابة، وبين المجادل لأجل الجدل لا للوصول إلى الحق، وهذا ما يفسر إعراضه عن إجابة مشركي قريش عندما جاؤوا يجادلونه في القدر، وغضبه - صلى ا عليه وسلم – من أصحابه عندما يتحول الجدل من البحث والنظر إلى الخصام والشقاق.

---

1) سنن الترمذي، كتاب القدر، باب الشقاء والسعادة (٢١٣٥) وقال: حديث حسن غريب من هذا الوجه لا نعرفه إلا من حديث عبد الملك بن عمرو. وقال الشيخ الألباني: صحيح. وخالفه في ظلال الجنة (٦٤/١): إسناده ضعيف من أجل سليمان بن سفيان.

2) سنن الترمذي، كتاب صفة القيامة والرقائق والورع، باب ٦٠، برقم ٢٥١٧، وقال: حديث غريب.

3) فرغل،يحيى هاشم،(١٩٧٢م). **نشأة الآراء والمذاهب والفرق الكلامية**،(بدون رقم طبعة)،القاهرة:مجمع البحوث الاسلامية. ص٣٧.

4) سورة الزمر، آية ٣٠.

٣- كان النبي - صلى ا   عليه وسلم – يجيب السائل عن القدر إجابة تمثل منهجاً عملياً يرتبط بسلوكه ارتباطاً مباشراً، بحيث يستطيع السائل أن يقيس على حالة معينة كل ما يطرأ عليه من حوادث لها تعلق بتلك الحالة. ففي الحديث الأخير مثلا، أمر النبي - صلى ا   عليه وسلم – صاحب الناقة أن يتوكل على ا ، ولكن ليس معنى التوكل التوقف عن العمل بحجة أن ا   قدر أزلاً أن هذه الناقة ستهرب أو ستمكث، ولكن معنى التوكل – كما أوضحه النبي - صلى ا   عليه وسلم – بالمعنى العملي – هو أن يعمل الإنسان بما تيسر له من الأسباب المتاحة – لذا قال النبي(اعقلها) – ثم ينظر إلى النتيجة بنفس راضية بما قدر ا   من الأزل، لذا قال النبي بعد الأمر بالعمل – وهو في الحديث يتمثل في عقل الناقة– (وتوكل).

ثانيا: مسألة القدر في عصر الخلفاء الراشدين

بدأ النظر في العقائد منذ عهد النبي - صلى ا عليه وسلم – كما بينا – وقد كان للنظر في ذلك العهد الملامح التي بيناها [1]، ولكن النظر العقلي في العقائد في عهد الخلفاء الراشدين قد شهد تحولاً تدريجياً في دور العقل في إثبات العقائد، وفي فهم الصفات الإلهية، وفي هذا يقول الشيخ مصطفى عبد الرازق: (إن أسس الخلافات التي قامت عليها بعض الفرق الإسلامية وجدت في عهد الخلفاء الراشدين، ولئن كان الحجاج بين هذه المذاهب قام على النقل في غالب أمره، فهو كان أحياناً مشوباً بالنظر العقلي) [٢].

وما يهمنا في هذا السياق هو موضوع القدر، حيث ورد عن الخلفاء الأربعة أقوال استدلت بها الفرق المختلفة في إثبات معتقدها في القدر، فقد استدل المعتزلة بما روي عن أبي بكر وابن مسعود – رضي ا عنهما – حين سئلا في الكلالة فقالا بأن رأيهما إن كان صواباً فمن ا ، وإن كان خطأ فمنهما ومن الشيطان، على ان أبا بكر وابن مسعود من الطبقة الأولى في الإعتزال، من خلال اعتقاد المعتزلة بأن النص السابق يؤيد ما ذهبوا اليه من ان ا لايخلق الشر[٣].

وكذلك روي عن عمر بن الخطاب رضي ا عنه أنه سأل سارقا أتي به إليه لم سرقت؟ فقال السارق: قضى ا علي، فأمر عمر رضي ا عنه بأن تقطع يد السارق وأن يضرب بالسوط، وعندما سئل عن ذلك قال: القطع للسرقة والجلد لما كذب على ا [٤]، وكذلك جوابه لأبي عبيدة حين اعترض عليه لما طلب منه أن يغادر الأرض التي فيها الطاعون قائلاً: أفراراً من قدر ا يا عمر؟ فأجابه عمر: نفر من قدر ا إلى قدر ا [5]. ومنها قول محاصري عثمان رضي ا عنه حين أردوا قتله: (ا يرميك) قال:(كذبتم لو رماني ما أخطأني) [٦].

---

1) وذلك يخالف ما ذهب إليه د.عرفان عبد الحميد في قوله : (إن النظر العقلي في العقائد بدأ على أيدي الجهمية والقدرية والمعتزلة، وكان ذلك في نهاية القرن الأول وبداية القرن الثاني للهجرة). **دراسات في الفرق والعقائد الإسلامية** لعرفان عبد الحميد، ص٢٥.

2) عبدالرازق،مصطفى،(١٩٥٩م).تمهيد لتاريخ الفلسفة الإسلامية،ط٢، القاهرة:لجنة التأليف والترجمة والنشر. ص ٢٨٥

3) انظر: ابن المرتضى،احمد بن يحيى،(ت٨٤٠ه).**المنية والأمل في شرح الملل والنحل**،ط١، (تحقيق:د.محمد جواد شكور)، دار الفكر،بيروت،١٩٧٩م.ص ١٢٨.

4) المصدر السابق، ص ١٢٨

5) نفس المصدر والصفحة السابقين.

6) المصدر والصفحة السابقة.

وهكذا يمكن ملاحظة أن الصحابة قد تكلموا في مسألة القدر، وان كان ما يروى عنهم أقوال عامة، إلا أن النظر العقدي قد شهد تحولاً تدريجياً في عهد علي بن طالب رضي ا عنه، يقول يحيى هاشم فرغل:(ما أثر عن سيدنا علي يومئ إلى مرحلة أكثر نمواً، وربما يرجع السبب في ذلك إلى أنه رضي ا عنه كان من أكثر الصحابة مشاركة في توجيه الأحداث ومتابعتها، وربما يرجع السبب أنه رضي ا عنه كان من أبرز أولئك الذين امتد بهم العمر إلى مرحلة دخول المجتمع الإسلامي في طور جديد خطير، وربما يرجع إلى أنه الشخصية الكبرى التي اتخذتها أحداث الفتنة الإسلامية محوراً لها... كل واحد من هذه الاسباب جدير بالاعتبار، ومن الأرجح أنها كانت مجتمعة صاحبة تأثير كبير في وجود طائفة كبيرة من الآراء المنسوبة إليه، والتي تدور حول ذات ا وصفاته، والعرش والقدر وخلق القرآن والتنبؤ والجدل بوجه عام)[١].

وقد روي أن علياً ناظر أحد القدرية [٢]. وروي أيضاً أن أحد رجال علي رضي ا عنه سأله بعد عودتهم من صفين: أكان مسيرنا بقضاء وقدر؟ فأجابه سيدنا علي: (والذي خلق الحبة وبرأ النسمة ما هبطنا وادياً، ولا علونا تلعة إلا بقضاء وقدر) [٣].

وعلى الجملة فإن موقف الصحابة في هذه المسألة بالرغم من جدالهم فيها كان موقف الإستسلام في تقريره للقضاء والقدر .

1) الكتاب السابق ص ٥٠
2) الغزالي،أبوحامد محمد بن محمد، (ت٥٠٥ه).**إحياء علوم الدين**، (بدون تاريخ ورقم طبعة) ٤م،طبع مكتبة عيسى البابي الحلبي،القاهرة.ج١، ص٨٥.
3) **المنية والأمل**، ص ١٢٧.

الفصل الثاني

(القدر وعلاقته بالفعل الإنساني في التصوف السني)

المبحث الأول

(القدر وعلاقته بالفعل الإنساني عند متقدمي التصوف السني)

المبحث الثاني

(القدر وعلاقته بالفعل الإنساني عند متأخري التصوف السني)

المبحث الأول

القدر وعلاقته بالفعل الإنساني عند متقدمي التصوف السني

لم يرد عن أحد من سلف الصوفية قول مفصل في القضاء والقدر،ولعل أول من فصل فيه هو الإمام الكلاباذي، أما قبله فقد وردت أقوال مجملة ومتفرقة عن السلف ظاهرها الجبر المحض، وقد جمع ابو نصر (السراج) الطوسي[١] في كتابه (اللمع)، والإمام القشيري[٢] في رسالته أقوال أئمة التصوف الأوائل لبيان مذهب القوم.

وكان ما أورداه إشارات متفرقة عن مسألة القدر وعلاقته بالفعل الإنساني، وقد حاولت أن أجمع كل ماله علاقة بالقدر في كتابي اللمع والرسالة، فجعلت أقرؤهما مرة بعد مرة، حتى أكرمني ا جل وعز بأن استطعت أن أكون تصورا واضحا عن فهم الصوفية الأوائل لعلاقة القدر بالفعل الإنساني.

يلخص القشيري عقيدة القوم في القدر فيقول: (له الأسماء الحسنى، والصفات العلا، يفعل ما يريد، ويذل لحكمه العبيد، لايجري في سلطانه إلا ما يشاء، ولا يحصل في ملكه غير ما سبق به القضاء، ما علم أنه يكون من الحادثات أراد أن يكون. وما علم أنه لا يكون مما جاز أن يكون أراد أن لا يكون. خالق أكساب العباد خيرها وشرها. ومبدع ما في العالم من الأعيان والآثار، قلها وكُثْرها)[٣].

فالإيمان بالقدر عند سلف الصوفية له علاقة مباشرة بمفهوم الوحدانية، حيث يرون أن من أخص خصائص الوحدانية إفراد ا جل وعز بالفعل –بينما يعتقد أهل السنة أن أخص خصائص الوحدانية إفراد ا بالفعل وبالعبادة- ، فقد سئل الجنيد[٤] مرة عن التوحيد فقال: (هو معرفتك أن حركات الخلق وسكونهم فعل ا عز وجل وحده لا شريك له، فاذا عرفت ذلك فقد وحدته) [٥]. وبناء على ذلك يقسم الطوسي التوحيد الى توحيد عامة وتوحيد خاصة، فتوحيد العامة: هو الإكتفاء بتوحيد ا تعالى في ذاته وصفاته وأفعاله –وإفراده بالعبادة- ، أما توحيد

---

١) هو عبد الله بن علي بن محمد بن يحيى السراج الطوسي، الصوفي الزاهد الملقب بطاووس الفقراء، توفي سنة ٣٧٨ هجري.انظر: مقدمة كتاب اللمع، ص٣.

٢) القشيري (٣٧٦ - ٤٦٥ هـ = ٩٨٦ - ١٠٧٢ م) عبد الكريم بن هوازن بن عبد الملك ابن طلحة النيسابوري القشيري، من بني قشير ابن كعب، أبو القاسم، زين الاسلام: شيخ خراسان في عصره، زهدا وعلما بالدين.كانت إقامته بنيسابور وتوفي فيها. الأعلام للزركلي،ج٤،ص ٥٧.

٣) القشيري،**الرسالة القشيرية**، ص٤٨.

٤) ابو القاسم الجنيد بن محمد،الملقب بسيد الطائفة. مولده ومنشأه بالعراق، كان ابوه يبيع الزجاج،فلذلك كان يقال له:القواريري. كان فقيها على مذهب ابي ثور، وكان يفتي في حلقته. توفي سنة سبع وتسعين ومائتين. انظر: طبقات الصوفية للسلمي، ص١٥٥،١٥٦.

٥) **الرسالة القشيري**،ص٣٩.

الخاصة فلا يتحقق إلا اذا كان العبد شبحا بين يدي ا جل وعز، تجري عليه تصاريف التدبير الإلهي وهو فانٍ عن نفسه وحواسه وسائر الخلق[1]. هذا المعنى للتوحيد، وتقسيمه للعامة والخاصة هو مايؤكد عليه الطوسي ويكثر من تكراره في مواضع مختلفة من كتابه اللمع.

و سأل رجل ذا النون المصري[2] عن التوحيد فأجاب: (التوحيد هو أن تعلم قدرة ا في الأشياء بلا مزاج، وصنعه للأشياء بلا علاج، وعلة كل شيء صنعه ولا علة لصنعه، وليس في السماوات العلى ولا في الأرضين السفلى مدبر غير ا تعالى) [3].

يعلق الطوسي على جواب ذي النون بأنه لتوحيد العامة، أما توحيد الخاصة فهو المنقول عن الجنيد في قوله:(أن يكون العبد شبحاً بين يدي ا عز وجل، تجري عليه تصاريف تدبيره في مجاري أحكام قدرته في لجج بحار توحيده بالفناء عن نفسه وعن دعوة الخلق له وعن استجابته بحقائق وجود وحدانيته، في حقيقة قربه بذهاب حسه وحركته، لقيام الحق له فيما أراد منه)[4].

فتمام التوحيد عند الصوفية لا يتم إلا إذا تجرد العبد من إضافة الفعل إلى نفسه، وخلع عنه الإستطاعة والقدرة، فيرى أن الأفعال كلها في الحقيقة ، ولا قيمة للأسباب في ذاتها، فهي منطمسة تحت سلطان القدرة الإلهية، وإتقان المشيئة الربانية[5]، أو هو كما عبر عنه القشيري بقوله: (التوحيد: إسقاط الياءات، فلا تقول: لي وبي ومني وإلي)[6].

هذا التأكيد من أئمة الصوفية الأوائل على ربط التوحيد[7] بإفراد ا عز وجل بالفعل هو لاعتقادهم الجازم بأن نسبة الأفعال إلى العباد إيجادا وخلقا تتعارض مع كون ا عز وجل خالقا قادرا مختارا، ولهذا يقول أبو بكر الواسطي[8]:(إدعى فرعون الربوبية على الكشف – أي بصريح العبارة،حيث قال:(أنا ربكم الأعلى) - وادعت المعتزلة على الستر، تقول: ماشئت

---

١) الطوسي، **اللمع في تاريخ التصوف الإسلامي**،ص٢٩.

٢) (ثوبان بن ابراهيم، وقيل: الفيض بن ابراهيم، وابوه كان نوبيا. فائق في هذا الشأن، وأوحد وقته علما وورعا وحالا وأدبا، توفي سنة خمس وأربعين ومئتين.). الرسالة القشيرية، ص٥٤،٥٥.

٣) الطوسي، **اللمع في تاريخ التصوف الإسلامي**،ص٢٩.

٤) انظر: **اللمع**،ص٣٠. و**الرسالة القشيرية**،ص٥٠٩.

٥) انظر: **اللمع للطوسي**، ص٣٢.

٦) **الرسالة القشيرية**، ص٥١٢.

7) يقسم علماء الكلام التوحيد كالتالي: الله تعالى واحد في ذاته لاقسيم له، وواحد في صفاته لا شبيه له، وواحد في أفعاله لاشريك له. وأشهر أنواع التوحيد هو الثالث. ومعنى الألوهية: القدرة على الإختراع. ومعلوم أن المشركين من العرب لم يكونوا يخالفون في هذا، بل كانوا يقرون بأن الله خالق كل شيء، حتى إنهم كانوا يقرون بالقدر وهم على هذا مشركون.

٨) ابوبكر محمد بن موسى الواسطي.أصله من فرغانه، وكان يعرف بان الفرغاني. من أصحاب الجنيد. وهو من علماء مشايخ الصوفية، وكان عالما بالأصول. مات بخراسان بعد العشرين وثلاثمائة. انظر:طبقات الصوفية، ص٣٠٢.

فعلت)[١]. أي أن في نسبة الأفعال الى العباد – خلقا وايجادا – منازعة تعالى في مقام الربوبية، فلا يجب أن ينظر إلى قدرة المخلوق في مقابل قدرة الخالق؛ لأن الخلق كما يقول أبو عثمان المغربي[٢]:(قوالب وأشباح تجري عليهم أحكام القدرة)[٣].

على هذا ينبغي أن يفهم كلام رويم البغدادي[٤] حين سئل عن التوحيد فقال: (محو آثار البشرية، وتجرد الألوهية)[٥].

يعلق أبو نصر الطوسي على العبارة السابقة فيقول: (إنما يريد بقوله: (محو آثار البشرية) تبديل أخلاق النفس، لأنها تدعي الربوبية بنظرها إلى أفعالها، كقول العبد: أنا وأنا، لا يقول إلا ا ، إذ الإنية عز وجل، فهذا معنى محو آثار البشرية. ومعنى قوله: (تجرد الألوهية) يعني إفراد القديم عن المحدثات)[٦].

و يقول أبو بكر الواسطي:

(لما كانت الأرواح والأجساد قامتا با ، وظهرتا به لا بذواتها، كذلك قامت الخطرات والحركات با لابذواتها، إذ الحركات والخطرات فروع الأجساد والأرواح)[٧]. يعلق القشيري على كلام الواسطي بقوله: صرح بهذا الكلام أن أكساب العباد مخلوقة تعالى، وكما أنه لا خالق للجواهر إلا ا تعالى، فكذلك لا خالق للأعراض – والتي منها الأفعال - إلا ا تعالى اه.[٨]

ويفسر القشيري قوله تعالى: (رب السماواتِ والْأرضِ وما بينَهما ورب الْمشَارِق)[٩]، فيقول:

(مالِك السموات والأرضِ وما بينهما، وخالقهما، وأكساب العبادِ داخِلةٌ في هذا)[١٠].

---

٨) **الرسالة القشيرية**، ص٤٠.

٢) ابو عثمان سعيد بن سلام.من ناحية القيروان.أقام بالحرم مدة وكان شيخه. كان أوحدا في طريقته وزهده، لم ير مثله في غلو الحال وصون الوقت، وصحة الحكم بالفراسة، وقوة الهيبة.ورد نيسابور ومات بها سنة ثلاث وسبعين وثلاثمائة. انظر:طبقات الصوفية، ص٤٧٩.

٣) **الرسالة القشيرية**،ص٣٨.

٤) ابو محمد رويم بن أحمد بن يزيد. كان من أجل مشايخ بغداد، وكان فقيها على مذهب داود الاصبهاني، وكان مقرئا. مات سنة ثلاث وثلاثمائة. طبقات الصوفية، ص١٨٠.

٥) **اللمع للطوسي**،ص ٣١.

٦) المرجع السابق، ص٣١.

٧) **الرسالة القشيرية**، ص٣٨.

٨) نفس المرجع والصفحة السابقين.

9) سورة الصافات، آية ٥.

10) القشيري، **لطائف الإشارات**، ج٣، ص٨٦.

ما سبق ذكره من أقوال يدل ظاهره على الجبر، والذي يتجلى في قول ذي النون المصري وقد أجاب على سؤال رجل طلب منه أن يدعو له فقال ذو النون: (إن كنت قد أُيدت في علم الغيب بصدق التوحيد، فكم من دعوة مجابة قد سبقت لك، وإلا فإن النداء لا ينقذ الغرقى)[1].

ومعنى الكلام: أن طالب الدعاء اذا لم يكن قد كتب له في سابق القدر سؤاله فلن يفيده الدعاء بشيء؛ لأن مثله مثل الغريق الذي ينادي لطلب النجدة، فإن نداءه لن ينقذه[2]. وهذا كلام ظاهره الجبر المحض، وهو سمة عامة في كلام الصوفية، لاسيما الأوائل منهم، وهذا الموقف من شأنه أن يؤثر سلبا على سلوك الانسان، فيحتج بالقدر على جميع مايرتكبه من المعاصي، وهذا بلا شك مناقض لما يريده أهل التصوف.

لقد بحثت كثيرا عن حل لهذه المعضلة، وهي كيف يمكن أن يرتقي الإنسان في سلوكه إذا كان شبحا تجري عليه أحكام القدرة !، وكيف يمكن أن يجتهد في العمل الصالح إذا كان اعتقاده أن نسبته الأفعال إلى نفسه منازعة عز وجل في مقام الربوبية؟!

والذي أراه أن الصوفية لم يتكلموا في هذه المسألة لمجرد الكلام، بل أرادوا من تلك الأقوال توجيه سلوك العبد المسلم للوصول به إلى حقيقة التوكل على ا تعالى، والرضا بقضائه. وفي هذا المعنى يقول الدكتور محمد كمال جعفر: إن النقطة الأساسية التي أراد الصوفية أن يوجهوا لها الأنظار في آرائهم في القدر هي شد الإنسان إلى ا وإلزامه اللوذ به، وضمان عدم استبداد الإنسان وتمرده بالإعتماد على طاقته وقدرته وحدهما دون أن يرشدهما هدي إلهي،ويعضدهما تأييد رباني لايؤيد إلا الحق، ولايرفع إلا ماأريد به وجهه اه[3].

فالجبر عند الصوفية يمكن أن نطلق عليه (الجبر العملي)، أو الجبر السلوكي، حيث إنه وسيلة للوصول إلى أحد أهم المقامات الصوفية وهو: مقام التوكل على ا جل وعز، وذلك لايكون إلا إذا اعتقد العبد بأن الأسباب لاتنفع ولاتضر في نفسها، وانما بما يشاؤه ا تعالى لها من التأثير أو عدمه. وهذا مايسمى في عرف الصوفية (اسقاط التدبير)، وسنتحدث عنه لاحقا.

وليس معناه ترك الأسباب، وإنما يعني أن يعرف العبد أن فعله لولا مشيئة ا له لم يكن ليوجد، ومن هذا الحكمة الصوفية:

---

١) **الرسالة القشيرية**، ص ٤٠.

2) الدعاء عبادة، ومطلوب من المسلم أن يدعو ربه في كل حين، وقد ورد في الحديث الشريف قوله عليه السلام: (إن الدعاء ينفع مما نزل ومما لم ينزل، فعليكم عباد الله بالدعاء). أخرجه الترمذي برقم (٣٥٤٨) وقال عنه: (هذا حديث غريب لا نعرفه إلا من حديث عبد الرحمن بن أبي بكر القرشي، وهو ضعيف في الحديث، ضعفه بعض أهل العلم من قبل حفظه).

٣) جعفر،محمد كمال،(١٩٨٠م).**التصوف طريقا وتجربة ومذهبا**.(بدون تاريخ ورقم طبعة)،الاسكندرية: دار المعرفة الجامعية.ص٢٨٠.

(أرح نَفْسك مِن التدبير فما قام بهِ غيرك عنْك لا تَقُم بهِ لنفسِك)[١].

أي:(أرح نفسك من تعب التدبير المنافي للعبودية بأن تقول: لولا انطماس بصيرة الإنسان بتقصيره فيما طلب منه ما فعلت كذا وما كان كذا، فإن ا تعالى دبر الأشياء في سابق علمه، وما قام به غيرك عنك لا تقوم به لنفسك فإنك عاجز عن القيام به)[٢].

ولابد هنا من أن نمر على مقامي التوكل والرضا حتى يتبين لنا ثمرة أقوال أئمة الصوفية في بحثهم عن علاقة القدر بالفعل الإنساني.

١) الشرنوبي،عبدالمجيد،(١٩٨٨).**شرح الحكم العطائية**. ط١.دمشق:دار ابن كثير.ص١٧.
٢) المرجع والصفحة السابقين.

المطلب الأول

مقام التوكل

المقام عند الصوفية هو: منزلة العبد عند ا تعالى، أو كما يعرفه الطوسي بقوله: (المقام معناه: مقام العبد بين يدي ا عز وجل فيما يقام فيه من العبادات والمجاهدات والرياضات والانقطاع إلى ا عز وجل،وقال تعالى:(ذلك لمن خاف مقامي وخاف وعيد)[١])[٢]. ومقام التوكل عند الصوفية في أصله هو الاعتماد على ا تعالى والاعتصام به وحده دون النظر إلى غيره.هذا ماحاول الصوفية التعبير عنه بأساليب مختلفة، وبدرجات متفاوتة. فذو النون المصري مثلا عندما سئل عن التوكل قال: خلع الأرباب – ما سوى ا - وقطع الأسباب[٣].

وقال أيضا: (التوكل:ترك تدبير النفس، والانخلاع من الحول والقوة)[٤].

أما المعنى الذي يرتضيه ابوتراب النخشبي[٥] للتوكل فهو: (طرح البدن في العبودية، وتعلق القلب بالربوبية، والطمأنينة الى الكفاية، فإن أعطي شكر،وإن منع صبر،راضيا موافقا للقدر)[٦].

ويقول القشيري:(التوكل سكون السر عند حلول الأمر ونهاية التفويض، وفيها يتساوى الحلو والمر، والنعمةُ والمحنةُ)[٧].

ويلاحظ من التعريفات السابقة للتوكل أنها تشترك في توجيه العبد إلى الاستسلام لجريان أحكام القضاء والقدرعليه، حتى يصبح كما يقول سهل التستري[٨]:(أن يكون العبد بين يدي ا عز وجل كالميت بين يدي الغاسل، يقلبه كيف يشاء، فلا يكون له حركة ولاتدبير)[٩].

والذي يتبادر من ظاهر هذه الأقوال أن التوكل يدعو إلى السلبية والتقاعس عن العمل، بحجة أن ا تعالى قد قدر الأشياء من الأزل، لكن الامام القشيري يرد على ذلك فيقول: (إن

---

١) سورة إبراهيم، آية١٤.

٢) **اللمع** للطوسي، ص٤٠.

٣) انظر: **الرسالة القشيرية**، ص٣١٧-٣٣١. 3

٤) **اللمع** للطوسي، ص٤٩.

٥) هو عسكر بن حصين. من جلة مشايخ خراسان، والمذكورين بالعلم والفتوة والتوكل والزهد والورع. وقد أسند الحديث. توفي في البادية سنة خمس وأربعين ومائتين. انظر: طبقات الصوفية، ص١٤٧.

٦) المرجع السابق، ص٤٩.

7) **لطائف الإشارات**، ج١، ٤٢٦.

٨) سهل بن عبدالله التستري.أحد أئمة القوم، لم يكن له في وقته نظير في المعاملات والورع، لقي ذا النون المصري بمكة سنة خروجه للحج.توفي سنة ثلاث وثمانين ومئتين، وقيل:ثلاث وسبعين ومئتين. انظر: الرسالة القشيرية، ص٧٧.

٩) **الرسالة القشيرية**،ص٣١٧. وهذا يناقض مايذهب إليه كثير من الصوفية عندما عندما يقولون: بأن المريد ينبغي أن يكون بين يدي شيخه كالميت بين يدي الغاسل.

التوكل محله القلب، والحركة بالظاهر لا تنافي التوكل بالقلب، بعدما تحقق للعبد أن التقدير من قبل ا تعالى؛ فإن تعسر شيء فبتقديره، وإن اتفق شيء فبتيسيره)[١]. ولهذا فإن (التضييع لما أمرت به، وإحالة الأمر فيه على التقدير، وترك المبالاة بما يحصل منك من التقصير: خروج عن الدين)[٢].

ويقول التستري: (التوكل حال النبي صلى ا عليه وسلم – أي صفته وخلقه-، والكسب سنته؛ فمن بقي على حاله، فلا يتركن سنته)[٣].

فاعتقاد الانسان بقضاء ا الأزلي، وسابق تدبيره، يورث عند العبد اعتقادا جازما بأن ماأصابه لم يكن ليخطئه، وما أخطأه لم يكن ليصيبه. فإذا تحقق الصوفي بهذا المقام فإنه سيترقى إلى مقام أعلى، هو مقام الرضا.

١) المرجع السابق، ص٣١٨.
2) المرجع السابق، ص١٥٥.
٣) المرجع السابق، ص٣٢١.

المطلب الثاني

مقام الرضا

الرضا هو أعلى مقامات الصوفية، ويكون ثمرة للمقام الذي يسبقه وهو التوكل، والقولة المشهوره: الرضا هي باب ا الأعظم. معناها: أن من أكرم بالوصول الى هذا المقام فهو من المقربين عند ا عز وجل. ويقسم محمد بن خفيف[١] الرضا إلى قسمين: رضا به، ورضا عنه. فالرضا به: أن يرضاه مدبرا، والرضا عنه: فيما يقضي.[٢]

ويقول أبو نصر الطوسي:(الرضا باب ا الأعظم، وجنة الدنيا، وهو أن يكون قلب العبد ساكنا تحت حكم ا عز وجل. وسئل الجنيد عن الرضا فقال: الرضا رفع الاختيار. وسئل القناد عن الرضا فقال: سكون القلب بمر القضاء. وقال ابن عطاء: الرضا نظر القلب الى قديم اختيار ا تعالى للعبد، لأن يعلم أنه اختار له الأفضل، فيرضى به ويترك السخط) [٣].

وقال الأستاذ أبو علي الدقاق[٤]: ليس الرضا أن لاتحس بالبلاء، انما الرضا أن لاتعترض على الحكم والقضاء اه[٥].(وأولُ التوكل الثقةُ بوعده، ثم الرضا باختياره، ثم نسيان أمورك بما يغْلِب على قلبك من أذكاره)[٦].

مما سبق يتضح لنا أن الصوفية الأوائل قد خاضوا في موضوع القدر، ولكن بطريقة تختلف عن طريقة المتكلمين، حيث إن بحثهم في القدر كان فيما يترتب عليه سلوك إنساني مباشر، ولم يكن لمجرد البحث. فظاهر أقوالهم تدل على الجبر، ولكنه جبر عملي، حتى يتحقق الإنسان بحقيقة التوكل على ا تعالى، والرضا بقضائه، وليس للاحتجاج به على ارتكاب المعاصي والآثام، وكان معتمدهم في ذلك قوله تعالى: (لَيس لَكَ مِن الْأَمرِ شَيء)[٧].

ولكن كان للإمام أبي بكر الكلاباذي طريقة مختلفة عن باقي مشايخ الصوفية في عرض هذه القضية،لذلك يحسن توضيحها بما يلي.

---

١) ابو عبدالله محمد بن حفيف. كان شيخ المشايخ في وقته.أسند الحديث، وصحب رويما والجريري وابا العباس ابن عطاء.مات سنة احدى وسبعين وثلاثمائة. انظر: طبقات الصوفية، ص٤٦٢.
٢) انظر: **الرسالة القشيرية**، ص٣٦٠.
٣) **اللمع** للطوسي، ص٥٠.
٤) حسن الدقاق (٠٠٠ ـ ٤٠٥ هـ) (٠٠٠ ـ ١٠١٥ م) الحسن بن علي بن محمد الدقاق، النيسابوري الشافعي (أبو علي) صوفي، فقيه، اصولي.توفي في ذي الحجة.من آثاره: كتاب الضحايا. انظر: معجم المؤلفين، ج٣، ص٢٦١.
٥) **الرسالة القشيرية**،ص ٣٥٨.
6) **لطائف الإشارات**، ج١، ص٤٢٦.
٧) سورة آل عمران،آية ١٢٨.

المطلب الثالث
القدر وعلاقته بالفعل الإنساني عند أبوبكر الكلاباذي[١]

اتخذ أبوبكر الكلاباذي مسلكا مختلفا عن سائر الصوفية الأوائل، حيث ناقش قضايا التصوف بلسان المتكلمين، ففي حين اعتمد سلف الصوفية على الآيات والاحاديث وأقوال السلف في تقريرهم للقضايا، لم يكتف الكلاباذي بالدليل النقلي، بل اعتمد وبشكل مباشر على الدليل العقلي، حتى أنه كان يورده في بعض المسائل قبل الدليل النقلي. وعلى هذا يمكن اعتبار أن فكر الكلاباذي كان بمثابة ارهاص على انتقال لواء التصوف السني من علماء الأحوال والسلوك إلى المتكلمين.

و قد تبنى الكلاباذي رأي الأشاعرة ولم يخرج عنه في شيء، حتى أن هناك تشابها كبيرا بين كتابه(التعرف لمذهب أهل التصوف) وبين كتاب (التمهيد) للإمام الباقلاني، خاصة في مبحث القدر، مما يدل على تأثره بالإمام الباقلاني، لدرجة أنه لا يذكر في بعض المواضع – مثل الموضع الذي يدلل فيه على أن القدرة الحادثة تكون مقارنة للفعل[٢] - إلا الدليل العقلي الذي قاله الباقلاني ويكتفي به. ويبتعد كذلك عن نقل أقوال سلف الصوفية التي ظاهرها الجبر المحض، وإن ذكرها فإنه يجعلها في آخر الباب.

يقول الكلاباذي في مقدمة مبحث القدر: (أجمعوا – أي الصوفية – أن ا تعالى خالق أفعال العباد كما أنه خالق لأعيانهم، وأن كل ما يفعلونه من خير أو شر فبقضاء ا وقدره، وإرادته ومشيئته...وقال جل وعز: (قُل الله خَالِقُ كُل شَيءٍ وهو الْواحِد الْقَهار (١٦))[٣]... فلما كانت أفعالهم أشياء وجب أن يكون ا خالقها، ولو كانت غير مخلوقة لكان ا جل وعز خالق بعض الاشياء دون جميعها، ولكان قوله:(خالق كل شيء) كذبا، تعالى ا عن ذلك علوا كبيرا)[٤].

ويقيم الكلاباذي دليلا عقليا على استحالة كون الأفعال من خلق العباد، حيث إن الأفعال أكثر من الأعيان، فلو كان ا تعالى خالق الأعيان، والعباد خالقي الأفعال لكان خلق العباد أكثر من خلق ا ، فيكونون أولى بصفة المدح من ا – تعالى عن ذلك – وهذا يخالف قوله

1) الكلاباذي (ت ٣٨٠ هـ = ٩٩٠ م) محمد بن إبراهيم بن يعقوب الكلاباذي البخاري، أبو بكر: من حفاظ الحديث. له " بحر الفوائد " و" التعرف لمذهب أهل التصوف". (الأعلام للزركلي). ٥\٢٩٥.
٢) التعرف،ص٦١
٣) سورة الرعد.
٤) الكلاباذي، **التعرف**،ص ٥٨.

تعالى: (أَم جعلُوا لِلهِ شُركَاء خَلَقُوا كَخَلْقِهِ فَتَشَابه الْخَلْقُ عليهم قُل الله خَالِقُ كُل شَيءٍ وهو الْواحِد الْقَهار١٦)[١])[٢].

ويوضح الكلاباذي أن الحركة الاضطرارية مثل الحركة الاختيارية من حيث أن كليهما من خلق ا تعالى، غير أن ا جل وعز قد جعل للثانية اختيارا ولم يجعل للأولى ذلك، فصح التكليف بالثانية[٣]. ثم يورد الكلاباذي بابا في الاستطاعة – وهي القدرة الحادثة – فيقول: (أجمعوا أنهم لا يتنفسون نفسا، ولا يطرفون طرفة، ولا يتحركون حركة إلا بقوة يحدثها ا تعالى فيهم، واستطاعة يخلقها ا لهم مع أفعالهم، لا يتقدمها ولا يتأخر عنها، ولا يوجد إلا بها)[٤].

وهنا لابد أن نوضح مفهوم الكسب عند الأشاعرة حتى يتبين لنا معنى كلام الشيخ، فنقول وبا التوفيق:

أجمع الأشاعرة على أن ا جل وعز هو الخالق لجميع أفعال العباد خيرها وشرها. يقول الامام الباقلاني[٥]: (إعلم أن مذهب أهل السنة والجماعة أن ا هو الخالق وحده... فإن جميع الموجودات من أشخاص العباد وأفعالهم وحركات الحيوانات قليلها وكثيرها، حسنها وقبيحها خلق له تعالى، لا خالق لها غيره، فهي منه خلق، وللعباد كسب)[٦]. وذهبوا أيضا إلى أن الحركات الاضطرارية مثل حركة يد المرتعش تختلف عن حركة من أراد أن يحرك يده لتناول شيء ما مثلا، هذا الفرق بين الحركتين هو أن ا جل وعز يخلق في العبد قدرة حادثة عند قصده للفعل الذي يريده، فيوجد الفعل بهذه القدرة المحدثة، التي يجب أن تكون مقارنة للفعل، لا تسبقه ولا تتأخر عنه. هذا معنى الكسب الذي قال به الاشاعرة، أو هو كما عرفه

---

١) سورة الرعد.
٢) انظر: المرجع السابق، ص٥٨.
٣) المرجع السابق، ص٦٠.
٤) المرجع السابق، ص٦١.
٥) أبو بكر الباقلاني:القاضي أبو بكر محمد بن الطيب بن محمد بن جعفر بن القسم، المعروف بالباقلاني البصري المتكلم المشهور؛ كان على مذهب الشيخ أبي الحسن الأشعري، ومؤيدا اعتقاده وناصرا طريقته، وسكن بغداد، وصنف التصانيف الكثيرة المشهورة في علم الكلام وغيره، وكان في علمه أوحد زمانه وانتهت إليه الرياسة في مذهبه، وكان موصوفا بجودة الاستنباط وسرعة الجواب، وسمع الحديث؛ وكان كثير التطويل في المناظرة مشهورا بذلك عند الجماعة.وتوفي القاضي أبو بكر آخر يوم السبت، ودفن يوم الأحد لسبع بقين من ذي القعدة سنة ثلاث وأربعمائة ببغداد. وفيات الأعيان لابن خلكان، ج٤، ص٢٦٩.
٦) الباقلاني،ابوبكر(ت٤٠٣هـ).**الانصاف فيما يجب اعتقاده ولا يجوز الجهل به**،ط١،١م، تحقيق: محمد زاهد الكوثري(ضمن مجموعة رسائله)، دار الكتب العلمية-بيروت،٢٠٠٤م. ص١٩٠.

الباقلاني بقوله:(معنى الكسب أنه – أي العبد – يتصرف في الفعل بقدرة تقارنه- الفعل- في محله، فتجعله بخلاف صفة الضرورة من حركة الفالج وغيرها)[١].

والاستطاعة أو القدرة الحادثة كما يصورها الأشاعرة عرض فهي لاتسبق الفعل ولا تتأخر عنه؛ لأنها لو سبقت الفعل فسيتم بدونها – أو بقدرة معدومة -، ولو جاز ذلك لجاز وقوع الإحراق بحرارة نار معدومة، ولجاز القطع بحد سيف معدوم وهذا محال، كما أن تأخر القدرة عن مقدورها يؤدي إلى أن يبقى العرض زمانين وهذا محال[٢].

هذا الحد من الكسب متفق عليه عند معظم الأشاعرة، إلا أن هناك خلافا في دور القدرة الحادثة على الكسب، حيث يرى الامام الأشعري[٣] أن هذه القدرة غير مؤثرة في مقدورها، حيث إن الحكم بوجود الفعل عند تعلق القدرة به هو حكم عادة فقط، بمعنى أن ا جل وعز قد أجرى سنته بأن يخلق مع القدرة الحادثة الفعل الذي أراده العبد وقصد اليه[٤]. فيكون التكليف ووقوع الثواب والعقاب منوطا بتوجه العبد للفعل وقصده اليه.

و يتفق الباقلاني مع الامام الاشعري في أن هذه القدرة الحادثة لا توجد شيئا بنفسها، إلا أنه يتوسع قليلا في فكرة الكسب، حيث يضيف إلى القدرة المحدثة بعض الأثر الذي يتمثل في تخصيص الوجود، فهي تؤثر في أفعالنا من ناحية أنها تحدثها على وجه مخصوص، في زمان ومكان معينين، فحدوث الأفعال من خلق ا ، وتخصيص هذا الحدوث بجهة وأوضاع معينة من عملنا[٥]. وبهذا يخرج الكسب عند الباقلاني من مجرد تعلق قدرة العبد بالفعل، ليصبح ضربا من الفعل، وإن كان محدود الأثر.

أما امام الحرمين الجويني[٦] فقد توسع في مفهوم الكسب إلى أكثر من ذلك حتى قرر أن

---

١) الباقلاني،ابوبكر(ت٤٠٣هـ). **التمهيد**،(بدون رقم طبعه)،١م،(تحقيق رتشرد يوسف مكارثي اليسوعي)، المكتبة الشرقية:بيروت، ١٩٥٧. ص٣٠٧.

٢) انظر: الأشعري،ابوالحسن،**اللمع**،ط١،١م،(تحقيق محمد أمين الضناوي)، دار الكتب العلمية:بيروت ٢٠٠٠م.ص٥٨،٥٩. وانظر: **التمهيد** للباقلاني ص ٢٨٧

3) أبو الحسن الأشعري:أبو الحسن علي بن إسماعيل بن أبي بشر إسحاق بن سالم بن إسماعيل بن عبد الله بن موسى بن بلال بن أبي بردة عامر بن أبي موسى الأشعري صاحب رسول الله، صلى الله عليه وسلم؛ هو صاحب الأصول والقائم بنصرة مذهب السنة، وإليه تنسب الطائفة الأشعرية، والقاضي أبو بكر الباقلاني ناصر مذهبه ومؤيد اعتقاده، وكان أبو الحسن يجلس أيام الجمع في حلقة أبي إسحاق المروزي الفقيه الشافعي في جامع المنصور ببغداد. ومولده سنة سبعين، وقيل ستين ومائتين بالبصرة. وتوفي سنة نيف وثلاثين وثلثمائة، وقيل: سنة أربع وعشرين وثلثمائة ببغداد ودفن بين الكرخ وباب البصرة، رحمه الله تعالى. وفيات الأعيان،ج٣، ص ٢٨٤.

٤) انظر مدكور،ابراهيم(بدون تاريخ). **في الفلسفة الاسلامية**. ط٢،مصر:مكتبة الدراسات الفلسفية. ص١١٨.

٥) انظر: المرجع السابق، ص ١١٩.

6) إمام الحرمين:أبو المعالي عبد الملك ابن الشيخ أبي محمد عبد الله بن أبي يعقوب يوسف بن عبد الله بن يوسف بن محمد بن حيويه، الجويني، الفقيه الشافعي الملقب ضياء الدين، المعروف بإمام الحرمين؛ أعلم المتأخرين من أصحاب الإمام الشافعي على الإطلاق، المجمع على إمامته المتفق على غزارة مادته وتفننه في العلوم من الأصول والفروع. ومولده في ثامن عشر المحرم سنة تسع عشرة وأربعمائة، ولما مرض حمل إلى قرية من

قدرة العبد مؤثرة وبها يوجد الفعل[1].

تلك هي نظرية الكسب التي قال بها الأشاعرة لتوضيح علاقة القدر بالفعل الإنساني، ولمعرفة مباينة قدرة ا جل وعز القديمة لقدرة الانسان الحادثة. ولا يخفى طبعا أنهم اعتمدوا فيها على النقل والعقل، أما النقل فهناك نصوص كثيرة تؤيد بظاهرها فكرة الكسب – حتى أن لفظ الكسب أخذ من قوله تعالى:(لها ما كسبت وعليها ماالكتسبت)[2] – وأما النصوص الأخرى التي ظاهرها يعارض الكسب فقد توسع الامامان الأشعري والباقلاني وغيرهما من أئمة الأشاعرة بتأويلها وبيان كيفية اندراج الكسب فيها[3].

و لعل أبلغ مثال يمكن أن يوضح فكرة الكسب كما أرادها الأشاعرة هو الذي أورده الخطيب البغدادي في أصول الدين حيث قال: (وقد ضرب بعض أصحابنا للاكتساب مثلا في الحجر الكبير، قد يعجز عن حمله رجل ويقدر آخر على حمله منفردا به، إذا اجتمعا جميعا على حمله كان حصول الحمل بأقواهما، ولايخرج أضعفهما بذلك عن كونه حاملا. كذلك العبد لا يقدر على الإنفراد بفعله، ولو أراد ا الانفراد بإحداث ماهو كسب للعبد قدر عليه ووجد مقدوره. فوجوده على الحقيقة بقدرة ا تعالى، ولا يخرج مع ذلك المكتسب من كونه فاعلا وإن وجد الفعل بقدرة ا تعالى)[4].

و نعود إلى أبي بكر الكلاباذي، حيث يؤكد كما بينا سابقا على أن القدرة الحادثة لابد أن تقارن الفعل، حيث يقول: (أجمعوا أنهم لا يتنفسون نفسا، ولا يطرفون طرفة، ولا يتحركون حركة الا بقوة يحدثها ا تعالى فيهم، واستطاعة يخلقها ا لهم مع أفعالهم، لا يتقدمها ولا يتأخر عنها، ولا يوجد إلا بها، ولولا ذلك لكانوا بصفة ا – أي الخلق - يفعلون ماشاءوا، ويحكمون ما أرادوا، ولم يكن ا القوي القدير بقوله: (و يفعل ا ما يشاء)[5] أولى من عبد حقير ضعيف فقير)[6]. ومعنى قول الكلاباذي هنا: أن القدرة الحادثة التي يتم الكسب بها إذا لم تكن مقارنة للفعل فإن الفعل سيتم بقدرة معدومة، وإذا كان الفعل لا يحتاج إلى قدرة فإن العباد

=أعمال نيسابور، يقال لها بشتنقان موصوفة باعتدال الهواء وخفة الماء، فمات بها ليلة الأربعاء وقت العشاء الآخرة الخامس والعشرين من شهر ربيع الآخر سنة ثمان وسبعين وأربعمائة. وفيات الأعيان، ج٣، ص ١٦٧.

١) انظر: المرجع السابق، ص ١٢١

٢) سورة البقرة، آية ٢٨٦.

٣) انظر:**اللمع**،ص٥٢-٥٥. وانظر:**التمهيد**،ص٢٩٠-٢٩٢.

٤) البغدادي،عبدالقاهر بن طاهر،(٤٢٩ه).**أصول الدين**،ط١،مطبعة الدولة،استانبول،١٩٢٨م. ص١٣٥.

٥) سورة ابراهيم،آية ٢٧.

٦) التعرف، ص ٦١.

هم من يتصرف في مقاليد الكون بالرغم من عجزهم. والكسب عنده كما عرفه هو: (أن يفعل بقوة محدثة)[1].

ويذهب الكلاباذي في الاستطاعة إلى أنها ليست سلامة الأعضاء[2]؛لأنها لو كانت كذلك لاستوى في الفعل كل ذي أعضاء سليمة، ولكن هذا غير واقع؛ لأنا نرى ذوي أعضاء سليمة ولا نرى أفعالهم، ولكن الاستطاعة هي القوة التي ترد على الأعضاء السليمة، وتلك القوة متفاضلة في الزيادة والنقصان، وهذا مايفسر التفاوت في الأفعال[3].

أما مسألة خلق الشر التي كثر فيها الجدل بين المسلمين، ووجدها المعتزلة من الأمور التي تبطل نظرية الكسب الأشعرية، وعللوا ذلك بحجج كثيرة، كقول القاضي عبد الجبار[4]: (لو كان ا تعالى هو المخترع لفعل العبد لوجب أن يستحق الذم على القبيح ممن فعله، لأنه المحدث له دون العبد؛ فما يستحق عليه من الذم يجب أن يرجع اليه تعالى عن ذلك ، كما لو انفرد بفعل الظلم والقبيح لوجب كونه مستحقا للذم. وليس لهم أن يحيلوا كونه – أي العبد - مستحقا للذم على القبيح، وذلك لأن مااستحق الواحد منا الذم على القبيح إذا علمه هو لأنه فعله وهو عالم بقبحه، والقديم تعالى فهذا حاله عندهم في اختراع القبيح، فيجب كونه مستحقا للذم)[5].

و رأي الأشاعرة في هذه المسألة كما بينا، فا خالق الأفعال كلها خيرها وشرها، (و الشر من ا تعالى بأن خلقه شرا لغيره، لا له)[6].

---

1) المرجع السابق، ص٦٢.

٢) ينسب الامام الاشعري الى اثنين من المعتزلة القول بأن الاستطاعة هي سلامة الأعضاء وتخلصها من الآفات،وهما:ثمامة بن الأشرس، وبشر بن المعتمر. انظر:مقالات الاسلاميين،ج١ ص٢٢٩.

٣) **التعرف**، ص٦١.

4) القاضي عبد الجبار:ابن أحمد بن عبد الجبار بن أحمد بن خليل، العلامة المتكلم، شيخ المعتزلة، أبو الحسن الهمذاني، صاحب التصانيف، من كبار فقهاء الشافعية.سمع من: علي بن إبراهيم بن سلمة القطان، ولعله خاتمة أصحابه، ومن عبدالله بن جعفر بن فارس بأصبهان، ومن الزبير بن عبد الواحد الحافظ، وعبد الرحمن بن حمدان الجلاب.حدث عنه: أبو القاسم التنوخي، والحسن بن علي الصيمري الفقيه، وأبو يوسف عبد السلام القزويني المفسر، وجماعة. ولي قضاء القضاة بالري، وتصانيفه كثيرة،مات في ذي القعدة سنة خمس عشرة وأربع مئة. انظر:الذهبي،شمس الدين،(ت٧٤٨هـ).**سير أعلام النبلاء**،ط٩،٢٣م،(تحقيق شعيب الأرناؤوط)،مؤسسة الرسالة،بيروت،١٩٩٣م. ج١٧، ص ٢٤٤.

٥) القاضي عبد الجبار،ابو الحسن،(ت٤١٥ه).**المغني في ابواب العدل والتوحيد**.(بدون رقم طبعة وتاريخ)، الجزء الثامن(المخلوق)،(تحقيق:الدكتور توفيق الطويل وسعيد زايد)، المؤسسة المصرية العامة للتأيف والترجمة والطباعة والنشر،القاهرة. ص١٩٦.

٦) **اللمع** للأشعري، ص٤٩.

يعلق الدكتور ابراهيم مدكور على عبارة الإمام الاشعري السابقة فيقول: فيها تهافت واضح؛ لأن الشر شر في ذاته، وقد وضع الله معاييره، ولا يرجع الأمر فيه إلى اعتبار الإنسان وحده ا.ه[١]

و كلام الدكتور مدكور مبني على أساس مبدأ الحسن والقبح الذاتيين للأفعال، ولا يتسع المجال هنا لمناقشة هذه القضية، ولكن أكتفي بأن أضرب مثلا واحدا يثبت خلاف ما قاله الدكتور مدكور، فإذا نظرنا إلى الكذب مثلا في ذاته، وجدنا أنه مجرد قول أو نسبة كلامية، ولا يكون وصفنا لهذه النسبة بالكذب إلا باعتبار خارج عن ذاتها وهو مخالفتها للواقع، وعليه،فلا يمكننا أن نثبت أن القبيح قبيح في ذاته، ولكن لابد أن يكون اثبات القبح باعتبارآخر هو جهة الاكتساب، فإن اكتسب العبد الفعل على الجهة التي أمر بها الشرع كان فعله حسنا، وإن اكتسبه على جهة نفر منها الشرع كان فعله قبيحا. هذا هو ما أراده الأشاعرة بقولهم إن الحسن ماحسنه الشرع،و القبيح ما قبحه الشرع.

أما مسألة خلق الشر، عند الكلاباذي فهو يؤكد أن الله جل وعز خالق جميع الأفعال، حيث يقول: (قال تعالى:(من شر ما خلق)[٢] فدل أن مما خلق شرا. وقال:(ولَا تُطِع من أَغْفَلْنَا قَلْبه عن ذِكْرِنَا)[٣] أي: خلقنا الغفلة فيه. وقال: (وأَسِروا قَولَكُم أَو اجهروا بِهِ إِنه علِيمٌ بِذَاتِ الصدور (١٣) أَلَا يعلَم من خَلَقَ وهو اللطِيفُ الْخَبِير (١٤))[٤] فأخبر أن قولهم وسرهم وجهرهم خلق له)[٥].

أما فيما يتعلق بالجبر والاختيار فإن الكلاباذي ينقل الاجماع عن الصوفية بأنهم مختارون لأفعالهم غير مجبورين عليها فيقول:(أجمعوا أنهم مختارون لاكتسابهم[٦] مريدون له، وليسوا بمحمولين عليه،ولا مجبرين فيه، ولا مستكرهين له. ومعنى قولنا: مختارون، أن الله تعالى خلق لنا اختيارا فانتفى الإكراه فيها، وليس ذلك على التفويض)[٧].

ونقل الاجماع على عدم الجبر من إمام مثل الإمام الكلاباذي يؤكد أن هذا هو معتقد الصوفية حقا في القدر، وأن ما أوردوه من أقوال السلف التي ظاهرها الجبر المحض ما هي

---

١) **في الفلسفة الاسلامية**، ص١١٧.
٢) سورة الفلق، آية ٢.
٣) الكهف، آية ٢٨.
٤) سورة الملك.
٥) **التعرف**، ص ٥٩. 5
٦) يرى محمود النواوي محقق الكتاب أن التفريق بين الكسب والاكتساب أولى، لأن الآية الكريمة قالت:(لها ما كسبت وعليها ما اكتسبت) فوضحت أن المرء مثاب على الخير وهو مايسمى كسبا، ومعاقب على آثامه فهي عليه لا له، وهو المعبر عنه بالاكتساب، واذا أطلق على الكل كسب،لم يكن هناك معنى للاطناب والعطف في الآية. ص٦٢.
٧) **التعرف**، ص٦٢.

إلا تربية للنفس للوصول الى حقيقة التوكل على ا جل وعز، والرضا بقضائه المكتوب من الأزل، وهذا مايفسر كلامهم في القدر، حيث إنه لم ينقل إلينا من تراثهم أنهم تكلموا مثلا عن الواسطة بين الوجود والعدم، إنما وصلنا عنهم أنهم تحدثوا عن الأمور المرتبطة بالسلوك الإنساني ارتباطا مباشرا، والتي من أهمها علاقة القدر بالفعل الانساني، وعلى هذا ينبغي على الباحث عن مفهوم القدر في أقوال أوائل الصوفية أن يستقرأها قبل أن يصدر حكما كليا،لأن هذا الحكم لابد أن يكون شاملا لجميع جزئياته، وعلى هذا فإن الحكم الذي أصدره الدكتور علي النشار على عقيدة الجبر عند الصوفية بقوله:(وعقيدة الجبر عقيدة الصوفية جميعا على اختلاف مشاربهم ومنازعهم)[١]،فيه نظر، حيث إن الكلاباذي – وهو من الصوفية المتقدمين – ينقل إجماع القوم على خلاف ذلك، بل يقول أيضا[٢]:

(و أحال بعضهم الجبر). بمعنى أنه يستحيل أن تقع صورة الجبر في الخارج، والتي تتمثل في أن يأمر الآمر ويمتنع المأمور، فيجبره الآمرعلى الفعل، أو أن يستكره الفاعل على إتيان أمر هو له كاره ولغيره مؤثر، فيختار المجبر إتيان ما يكرهه ويترك الذي يحبه، بحيث أنه لولا اجبار الآمر له لفعل المتروك وترك المفعول[٣].

وأرى أن هذه الصورة التي صورها الكلاباذي للجبر غير مستحيلة، لاشرعا ولاعقلا؛ حيث إن العقل يجوز وقوع الجبر على تلك الصورة. أما شرعا فلا مانع من وقوعها بحالة معينة، وهي أن يهم العبد بالمعصية وتتوجه إليها نفسه، فيقطع المولى جل شأنه الأسباب الموصلة إلى تلك المعصية بحيث لو بقيت تلك الأسباب لتلبس العبد بتلك المعصية، ويكون هذا الجبر من باب الفضل والكرم.غير أن الكلاباذي يدلل على استحالة الجبر بمثال الايمان والكفر فيقول: ولم نجد هذه الصفة- أي الجبر- في اكتسابهم الايمان والكفر، والطاعة والمعصية. بل اختار المؤمن الايمان وأحبه واستحسنه، وكره الكفر واستقبحه، وا خالق له الاختيار لاستحسان الايمان وارادته، أو بغض الكفر واستقباحه، قال تعالى:(ولَكِن الله حبب إِلَيكُم الْإِيمان وزينَه فِي قُلُوبِكُم وكَره إِلَيكُم الْكُفْر والْفُسوقَ والْعِصيان)[٤]. واختار الكافر الكفر واستحسنه وأحبه وأراده وآثره على ضده، وكره الايمان واستقبحه ولم يرده وآثر عليه ضده فقال تعالى: (كَذَلِك زينا لِكُلِّ أُمةٍ عملَهم)[٥] اه[٦].

---

١) **نشأة الفكر الفلسفي في الاسلام** للدكتور علي سامي النشار،٢٨٦/٣.
٢) **التعرف**، ص٦٣.
٣) انظر: نفس المرجع والصفحة السابقين.
٤) سورة الحجرات، آية ٧.
٥) سورة الأنعام، آية ١٠٧.
٦) نفس المرجع والصفحة السابقين.

وهنا يحسن التنبيه على أمر الإرادة الكونية والإرادة الشرعية، فبه تزول الكثير من الإشكالات التي يمكن أن تعرض للإنسان في مسألة خلق الشر.

وقد فصل الإمام ابن القيم فيها حيث قال: (ا سبحانه له الخلق والأمر. وأمره سبحانه نوعان: أمر كوني قدري، وآخر ديني شرعي، فمشيئته سبحانه متعلقة بخلقه وأمره الكوني، وكذلك تتعلق بما يحبه ويكرهه، كله داخل تحت مشيئته، كما خلق إبليس وهو يبغضه، وخلق الشياطين والكفار... وأما محبته ورضاه فمتعلقة بأمره الديني وشرعه الذي شرعه على ألسنة رسله، فما وجد منه تعلقت به المحبة والمشيئة جميعا، فهو محبوب للرب واقع بمشيئته، كطاعات الملائكة والأنبياء والمؤمنين، وما لم يوجد منه تعلقت به محبته وأمره الديني ولم تتعلق به مشيئته... فلفظ المشيئة كوني، ولفظ المحبة ديني شرعي، ولفظ الإرادة ينقسم إلى إرادة كونية فتكون هي المشيئة، وإرادة دينية فتكون هي المحبة)[1].

1) ابن القيم، محمد بن أبي بكر (ت٧٥١هـ). **شفاء العليل**. ط١، ١م، دار الكتب العلمية، بيروت، ١٩٨٧م. ص ٨٨، ٨٩.

المبحث الثاني

القدر وعلاقته بالفعل الانساني عند متأخري التصوف السني

إذا انتقلنا الى المرحلة الثانية من التصوف السني، وجدنا أن هناك تطورا كبيرا في الخطاب الصوفي. حيث إن الباحث عن قضية معينة عند متقدمي الصوفية، عليه أن يجمع شذرات متفرقة من أقوالهم المبثوثة في بعض الكتب المختلفة، ليصوغ منها تصورا ما. إلا أن التصوف في المرحلة المتأخرة أصبح يزخر بالعديد من المؤلفات، حيث أقبل الصوفية على التأليف لنشر أفكار القوم ومبادئهم، واذا كانت تصانيف الاوائل في الغالب عامة المواضيع، أصبح هناك تصانيف لمواضيع خاصة محددة.

وينبغي التنبيه على أن متأخري الصوفية أصبح لهم مشارب مختلفة في نظرتهم إلى التصوف،

حيث إن منهم من ظل على نهج سلفهم أرباب السلوك والتزكية، وقد توسع هؤلاء بشرح المقامات، وسبل ترقي العبد فيها. ومنهم من لبس ثوب علم الكلام، ولم يصنف في غيره، وتصدى لاظهار عقيدة أهل السنة. وهناك صنف ثالث، هم أصحاب التصوف السلفي الأثري، وهو التصوف الذي اكتفى بالمنقول من الشرع، ومن السلف الصالح، وأبرز من تصدى للصنف الثالث هو الامام ابن تيمية، وتلميذه ابن القيم.

وإذا كنت في المبحث السابق قد بينت رأي الصوفية الأوائل في القدر بناء على استقراء لأقوالهم مجتمعة، فإن هذا لا يمكن أن يحصل في هذا المبحث؛ حيث ينبغي فيه استقراء رأي كل امام على حدة من خلال مصنفاته، وهذا قطعا يحتاج إلى موسوعات ضخمة، ولذلك سنكتفي بعرض مسألة القدر وعلاقته بالفعل الانساني عند نموذجين صوفيين مختلفين، هما الإمام الغزالي، والإمام ابن عطاء ا السكندري. حيث كان لهذين العلمين طريقتين مختلفتين في طرح هذا الموضوع، تفردا بهما عن سائر الصوفية.

المطلب الأول

القدر وعلاقته بالفعل الإنساني عند الإمام الغزالي[1]

لا شك أن الغزالي يعد أحد أبرز رجال التصوف على الاطلاق، وذلك لسعة علمه، وكثرة اطلاعه على العلوم المختلفة. وقد أورد قصته مع التصوف في كتابه (المنقذ من الضلال)، وكيف أنه وجد الطمأنينة التي كان يبحث عنها في التصوف.

وقد كان الغزالي متميزا بحق في بحثه عن القدر والحرية الإنسانية، حيث إنه اتخذ مسلكا في البحث تفرد به عن غيره، فقد بحث هذا الموضوع من ثلاثة جوانب:

الجانب الأول:من منظورعلم الكلام، وحسب فكرة الكسب.

الجانب الثاني: من منظور فلسفي، حيث ناقش فكرة السببية الضرورية وأبطلها.

الجانب الثالث: من منظور علم الأخلاق، حيث بين أن الأخلاق الإنسانية قابلة للتغيير، ويمكن اكتسابها، ولولا ذلك لما صح التكليف.

وسنحاول فيما يلي إن شاء ا توضيح هذه الجوانب الثلاثة.

---

1) الغزالي: أبو حامد محمد بن محمد بن محمد بن أحمد الغزالي، الملقب حجة الإسلام زين الدين الطوسي الفقيه الشافعي، لم يكن للطائفة الشافعية في آخر عصره مثله،اشتغل في مبدأ أمره بطوس، ثم قدم نيسابور واختلف إلى دروس إمام الحرمين أبي المعالي الجويني، وجد في الاشتغال حتى تخرج في مدة قريبة، وصار من الأعيان المشار إليهم في زمن أستاذه، ثم خرج من نيسابور إلى العسكر، ولقي الوزير نظام الملك فأكرمه وعظمه وبالغ في الإقبال عليه،ثم فوض إليه الوزير التدريس في مدرسته النظامية بمدينة بغداد، فجاءها وباشر إلقاء الدروس بها، وذلك في جمادى الأولى سنة أربع وثمانين وأربعمائة، وأعجب به أهل العراق وارتفعت عندهم منزلته، ثم ترك جميع ما كان عليه في ذي القعدة سنة ثمان وثمانين وأربعمائة، وسلك طريق الزهد والانقطاع وقصد الحج، فلما رجع توجه إلى الشام فأقام بمدينة دمشق مدة يذكر الدروس في زاوية الجامع في الجانب الغربي منه، وانتقل منها إلى بيت المقدس، واجتهد في العبادة وزيارة المشاهد والمواضع المعظمة،ثم عاد إلى وطنه بطوس واشتغل بنفسه وصنف الكتب المفيدة في عدة فنون من أشهرها كتاب " الوسيط " و" البسيط " و" الوجيز " و" الخلاصة " في الفقه، ومنها " إحياء علوم الدين " وهو من أنفس الكتب وأجملها، وله في أصول الفقه " المستصفى "، وله المنحول والمنتحل في علم الجدل وله تهافت الفلاسفة ومحك النظر ومعيار العلم والمقاصد والمضنون به على غير أهله والمقصد الأسنى في شرح أسماء الله الحسنى ومشكاة الأنوار والمنقذ من الضلال وحقيقة القولين وكتبه كثيرة وكلها نافعة.وكانت ولادته سنة خمسين وأربعمائة، وقيل سنة إحدى وخمسين بالطابران، وتوفي يوم الاثنين رابع عشر جمادى الآخرة سنة خمس وخمسمائة بالطابران. انظر: وفيات الأعيان: ج٤، ص٢١٦.

أولا: الكسب عند الإمام الغزالي.

يوافق الإمام الغزالي الأشاعرة تماما في فكرة الكسب التي ذكرت في المبحث السابق، ولايخرج عن فهم الإمام الأشعري في هذه القضية أبدا.

فهو يبدأ بالاقرار بأن ا عز وجل هو المتفرد بالخلق وحده فيقول: (كل حادث في العالم فهو فعله وخلقه واختراعه، لا خالق له سواه، ولا محدث له إلا إياه. خلق الخلق وصنعهم وأوجد قدرتهم وحركتهم، فجميع أفعال عباده مخلوقة له، ومتعلقة بقدرته، تصديقاً له في قوله تعالى: (ا خالق كل شيء)[١] وفي قوله تعالى: (وا خلقكم وما تعملون)[٢] وفي قوله تعالى: (وأسروا قولكم أو اجهروا به إنه عليم بذات الصدور. ألا يعلم من خلق وهو اللطيف الخبير)[٣])[٤].

هذا فيما يخص قدرة ا عز وجل، أما قدرة العبد فهي صالحة لاكتساب الأفعال حتى يتحقق التكليف، يقول الغزالي:(إن انفراد ا سبحانه باختراع حركات العباد لايخرجها عن كونها مقدورة للعباد على سبيل الإكتساب، بل ا تعالى خلق القدرة والمقدور جميعاً، وخلق الإختيار والمختار جميعاً، فأما القدرة فوصف للعبد وخلق للرب سبحانه وليست بكسب له. وأما الحركة فخلق للرب تعالى ووصف للعبد وكسب له، فإنها خلقت مقدورة بقدرة هي وصفه، وكانت للحركة نسبة إلى صفة أخرى تسمى قدرة، فتسمى باعتبار تلك النسبة كسباً)[٥].

ويقرر الامام الغزالي بعد ذلك أن الكسب هو توسط بين الجبر المحض، والحرية المطلقة فيقول:

(وكيف تكون جبراً محضاً وهو بالضرورة يدرك التفرقة بين الحركة المقدورة والرعدة الضرورية؟ أو كيف يكون خلقاً للعبد وهو لا يحيط علماً بتفاصيل أجزاء الحركات المكتسبة وأعدادها؟ وإذا بطل الطرفان لم يبق إلا الإقتصاد في الإعتقاد، وهو أنها مقدورة بقدرة ا تعالى اختراعاً، وبقدرة العبد على وجه آخر من التعلق يعبر عنه بالإكتساب)[٦].

وقد يظَن ظَان أن الكسب لامعنى له اذا كانت قدرة الإنسان غير مؤثرة في الفعل.

فيوضح الإمام الغزالي أن عدم التأثير للقدرة غير ذي أهمية مادامت الأفعال تصدر عن العبد بحسب اختياره وقصده، يقول الغزالي:(وليس من ضرورة تعلق القدرة بالمقدور أن يكون

---

١) سورة الزمر، آية ٦٢.
٢) سورة الصافات، آية ٩٦.
٣) سورة الملك، آية ١٤،١٣.
٤) الغزالي،أبوحامد محمد بن محمد،(ت٥٠٥ه).**إحياء علوم الدين**،(بدون تاريخ ورقم طبعة)٤م،طبع مكتبة عيسى البابي الحلبي،القاهرة. ٩٨/١.
٥) المصدر والصفحة السابقين.
٦) المصدر والصفحة السابقين.

بالاختراع فقط؛ إذ قدرة ا   تعالى في الأزل قد كانت متعلقة بالعالم ولم يكن الاختراع حاصلاً بها، وهي عند الاختراع متعلقة به نوعاً آخر من التعلق، فيه يظهر أن تعلق القدرة ليس مخصوصاً بحصول المقدور بها) [1].

١) المصدر والصفحة السابقين.

ثانيا:السببية عند الغزالي.

يعد مبدأ السببية من أهم القضايا التي ناقشها الإمام الغزالي في أكثر من موضع في كتبه، وقد دار الجدل طويلا حول رأيه في إبطال التلازم الضروري بين السبب ومسببه، وقد عارضه في ذلك الكثير من الفلاسفة قديما وحديثا، ورأوا أن رأيه يؤدي إلى إبطال جميع العلوم، وعدم الوثوق ولو بحقيقة واحدة[1].

و قبل أن نشرع في بيان رأي الغزالي لابد أن نشير إلى نقطتين:

أولهما أن الغزالي لم يبحث هذا الموضوع لأجل الجدل الفلسفي،ولكن لما يترتب عليه من نتائج خطيرة تهدم الدين كله،ولصلته الوثيقة بالقضاء والقدر.

ثانيهما: أن العديد من الفلاسفة الغربيين قد وافقوا الغزالي في نظرته الى السببية، ومن أبرزهم الفيلسوف الانجليزي (ديفد هيوم) الذي وافق رأي الغزالي في نظرته إلى السببية في الكثير من جوانبها، وكذلك (مالبرانش) و(بركلي)[2].

ونلخص رأي الغزالي فنقول:

إننا نرى في الواقع حادثة معينة تكون دائما ملازمة لحادثة أخرى بحيث لاتنفك عنها- بحسب المشاهدة -، فنحكم أن إحداهما كانت سببا في الأخرى، ونعتقد أنه من المستحيل أن يوجد أحدهما في الطبيعة دون الآخر. يرد الامام الغزالي على هذا التصور بأن هذا الترابط بين الحوادث هو على وفق العادة فقط، أي أن الناس قد اعتادوا مثلا أن يروا الإحراق عند وجود النار، وهذا لايعني أن للنار قدرة ذاتية على الإحراق، أو أن الإحراق من طبع النار، ولكن هذا الترابط بين الإحتراق والنار هو فقط نتيجة لتكرر مشاهدة الإحتراق عند وجود النار،وهذا لايدل على وجوده بالنار.أما الفلاسفة فيقولون إن الترابط بين النار والإحتراق ترابط ضروري يستحيل انفكاكه.ولتوضيح المسألة أكثر أورد كلام الامام الغزالي حيث يقول:

(الاقتران بين ما يعتقد في العادة سبباً وما يعتقد مسبباً، ليس ضرورياً عندنا، بل كل شيئين، ليس هذا ذاك، ولا ذاك هذا –اي غير متساويين-، ولا إثبات أحدهما متضمنا لإثبات الآخر، ولا نفيه متضمنا لنفي الآخر، فليس من ضرورة وجود أحدهما وجود الآخر، ولا من ضرورة عدم أحدهما عدم الآخر، مثل الري والشرب، والشبع والأكل، والإحتراق ولقاء النار، والنور وطلوع الشمس، والموت وجز الرقبة، والشفاء وشرب الدواء، وإسهال البطن وإستعمال

---

١) انظر: مثلا:محمود،زكي نجيب،(١٩٨٥م).**المعقول واللامعقول في تراثنا الفكري**،ط٣،مصر: دار الشروق.ص٣٣٩-٣٤٣. ودنيا،سليمان،(بدون تاريخ).**الحقيقة في نظر الغزالي**،ط٥،مصر، دار المعارف. ص٢٥٤.

٢) انظر: الغزالي،ابوحامد،(ت٥٠٥ه).**تهافت الفلاسفة**،ط٤،١م،(تحقيق سليمان دنيا)،دار المعارف،القاهرة ١٩٦٦م.هامش صفحة٢٤٠،٢٤١.

المسهل، وهلم جرا، إلى كل المشاهدات من المقترنات في الطب والنجوم والصناعات والحرف، فإن اقترانها لما سبق من تقدير ا سبحانه، يخلقها على التساوق لا لكونه ضرورياً في نفسه غير قابل للفوت، بل في المقدور خلق الشبع دون الأكل، وخلق الموت دون جز الرقبة، وإدامة الحياة مع جز الرقبة، وهلم جرا إلى جميع المقترنات. وأنكر الفلاسفة إمكانه وادعوا استحالته.والنظر في هذه الأمور الخارجة عن الحصر يطول، فلنعين مثالاً واحداً وهو الاحتراق في القطن مثلاً عند ملاقاة النار، فإنا نجوز وقوع الملاقاة بينهما دون الاحتراق، ونجوز حدوث انقلاب القطن رماداً محترقاً دون ملاقاة النار، وهم-أي الفلاسفة- ينكرون جوازه)[1].

ويناقش الغزالي الفلاسفة في قولهم إن الاقتران بين السبب والمسبب اقتران ضروري لا عادي وإن فاعل الإحتراق هو النار فقط، وهو فاعل بالطبع لابالإختيار،فلا يمكنه الكف عما هو في طبعه فيقول:(بل نقول: فاعل الإحتراق بخلق السواد في القطن والتفرق في أجزائه وجعله حراقاً أو رماداً هو ا تعالى، إما بواسطة الملائكة أو بغير واسطة، فأما النار وهي جماد فلا فعل لها)[2].

فالغزالي يرفض السببية الضرورية لأنه لو جعل توافر جانبين كافيا وحده لحدوث ظاهرة معينة على وفق المشاهدة المتكررة، للزم بذلك أن نجعل للجماد قدرة على الفعل،ولايكون ا تعالى هو الفاعل وحده.

ويرى الغزالي أن الفلاسفة ليس لهم دليل إلا المشاهدة فيقول: (ليس لهم دليل على ماسبق إلا مشاهدة حصول الاحتراق عند ملاقاة النار، والمشاهدة لاتدل إلا على الحصول عندها،ولاتدل على الحصول بها، وأنه لاعلة له سواها)[3].

ويضرب لهذا –أي أن الوجود عند الشيء لايدل أنه موجود به- مثالا، وهو: (أن الأكمه لو كانت في عينيه غشاوة ولم يسمع من الناس الفرق بين الليل والنهار، لو انكشفت الغشاوة عن عينيه نهاراً وفتح أجفانه فرأى الألوان، ظن أن الإدراك الحاصل في عينيه لصور الألوان، فاعله فتح البصر، وأنه مهما كان بصره سليماً ومفتوحاً، والحجاب مرتفعاً، والشخص المقابل متلوناً، فيلزم لا محالة أن يبصر، ولا يعقل أنه لا يبصر، حتى إذا غربت الشمس وأظلم

١) **تهافت الفلاسفة** تحقيق سليمان دنيا،ص٢٣٩.
٢) المصدر السابق، ص٢٤٠.
٣) المصدر السابق، الصفحة نفسها.

الهواء، علم أن نور الشمس هو السبب في انطباع الألوان في بصره. فمن أين يأمن الخصم أن يكون في مبادئ الوجود علل وأسباب تفيض منها هذه الحوادث عند حصول ملاقاة بينها)[١].

فالذي يجعل المسبب يقترن بالسبب في نظر الغزالي هو أمر ا ، ولما كان ا تعالى فاعلا مختارا، فقد يريد هذا الأمر وقد لايريده، وبالتالي قد يقترن السبب بالمسبب وقد يتخاف عنه بحسب مشيئة ا جل وعز.

ومن هنا يتبين لنا لماذا تصدى الغزالي لهذه القضية، حيث إن القول بالسببية الحتمية يؤدي إلى إشكالين كبيرين في عقيدة المسلم:

أولهما: أنه إذا كانت حتمية الفلاسفة السببية صادقة، فلامكان إطلاقا للمعجزات[٢]،و لهذا يقول الغزالي: **(**وإنما يلزم النزاع في الأولى من حيث إنه ينبنى عليها إثبات المعجزات الخارقة للعادة من قلب العصا ثعباناً وإحياء الموتى وشق القمر. ومن جعل مجاري العادات لازمة لزوماً ضرورياً أحال جميع ذلك**)**[٣]، (ومن هذا المعنى أنكروا وقوع إبراهيم عليه السلام في النار مع عدم الاحتراق وبقاء النار ناراً، وزعموا أن ذلك لا يمكن إلا بسلب الحرارة من النار، وذلك يخرجها عن كونها ناراً، أو بقلب ذات إبراهيم-عليه السلام- ورده حجراً، أو شيئاً لا تؤثر فيه النار، ولا هذا ممكن ولا ذاك ممكن)[٤].

ثانيهما[٥]: إذا كان مجرى العالم ضروريا ولايمكن أن يكون غيره،فلن يبقى لقدرة ا المطلقة من وجود، ذلك ان إثبات مبدأ سببي مطلق يحد من سلطان ا تعالى وقدرته المطلقة، وتكون الحتمية أو السببية الضرورية هي الفاعل الحق في العالم وليس ا - تعالى عن ذلك-، (فلزم الخوض في هذه المسألة لإثبات المعجزات ولأمر آخر، وهو نصرة ما أطبق عليه المسلمون من أن ا تعالى قادر على كل شيء)[٦].

كان هذا هو رأي الغزالي في السببية، وقد تعرض لكثير من الانتقادات كما ذكرنا، وكان أبرز الذين انتقدوا الغزالي هو الفيلسوف ابن رشد[٧]، حيث حاول في كتابه تهافت التهافت

---

١) المصدر السابق، ص٢٤٢.
٢) انظر:المرزوقي،ابويعرب،(بدون تاريخ).**مفهوم السببية عند الغزالي**،ط١، دار أبو سلامة للطباعة والنشر. ص٢٨.
٣) **تهافت الفلاسفة**، ص٢٣٦.
٤) المصدر السابق، ص٢٤٣.
٥) **مفهوم السببية عند الغزالي**،ص٢٩.
٦) **تهافت الفلاسفة**،ص٢٣٨.
٧) محمد بن رشد (٥٢٠ ـ ٥٩٥ هـ) (١١٢٦ ـ ١١٩٨ م) محمد بن احمد بن محمد بن احمد بن احمد بن رشد القرطبي، ويعرف بابن رشد الحفيد (أبو الوليد) عالم، حكيم، مشارك في الفقه والطب والمنطق والعلوم الرياضية والالهية.ولد بقرطبة، ونشأ بها، ودرس الفقه والاصول وعلم الكلام، ثم أقبل على علوم الاوائل، ومال إلى علوم

تفنيد هذه القضية، وإثبات التلازم الضروري بين السبب والمسبب، وأن المظاهر الكونية تخضع خضوعا شاملا لقوانين ثابتة، ولذلك سأحاول تلخيص رأيه بما يتيسر.

يرى ابن رشد أن لكل موجود من الموجودات طبيعة خاصة، وفعلا خاصا بحيث يتميز عن غيره من الموجودات، وإذا لم يكن لكل موجود فعل خاص يميزه عن غيره لكان الوجود كله شيئا واحدا،وهذا باطل بالمشاهدة. فالنار لها فعل معين هو الإحراق، وكذلك الماء له فعل معين هو الري، وهذا الفعل هو الذي يحدد حقيقة وذات كل منهما، وإذا لم يكن لهما فعل خاص، كانت النار والماء شيئا واحدا.

يقول ابن رشد: (فإنه من المعروف بنفسه أن للأشياء ذوات وصفات هي التي اقتضت الأفعال الخاصة بموجود موجود، وهي التي من قبلها اختلفت ذوات الأشياء وأسماؤها وحدودها، فلو لم يكن لموجود موجود فعل يخصه، لم يكن له طبيعة تخصه، ولو لم يكن له طبيعة تخصه،لما كان له اسم يخصه، ولا حد، وكانت الأشياء كلها شيئا واحدا، ولاشيئا واحدا)[١].

وبما أن لكل موجود طبيعة خاصة وفعلا خاصا، فإن الترابط بين الموجودات وأفعالها ترابط ضروري، ولذلك يرى ابن رشد أن الإرتباط بين الأسباب والمسببات ارتباط ضروري، وليس ارتباطا عاديا كما يرى الغزالي. بل إن ابن رشد لايسلم بمفهوم العادة أصلا، ويحاول إبطاله، وبيان أنه من المغالطات[٢]. ولكنه يعود ويذكر ماينقض مذهبه، ويكاد يكون تكرارا لقول الغزالي السابق:(فاعل الاحتراق بخلق السواد في القطن والتفرق في أجزائه وجعله حراقاً أو رماداً هو ا تعالى، إما بواسطة الملائكة أو بغير واسطة، فأما النار وهي جماد فلا فعل لها)[٣]، حيث يقول ابن رشد: (لاينبغي أن يشك في أن هذه الموجودات قد تفعل بعضها بعضا، ومن بعض، وأنها ليست مكتفية بأنفسها في هذا الفعل، بل بفاعل من خارج، فعله شرط في فعلها، بل في وجودها، فضلا عن فعلها)[٤].

هذا الفاعل الذي يقصده ابن رشد هو ا عز وجل، فيكون محصلة كلامه في النصين السابقين كالتالي:

=الحكماء، وولي قضاء قرطبة، وتوفي بمراكش في صفر، وقيل: في ربيع الاول. انظر:معجم المؤلفين، ج٨، ص٣١٣.

١) ابن رشد،ابوالوليد محمد،(ت٥٩٥ه).**تهافت التهافت**،ط٢،٤م،.(تحقيق:د.سليمان دنيا)،١٩٩٩م،دار المعارف،القاهرة. ٧٨٢/٢.

٢) انظر: المرجع السابق، ٧٨٦/٢.

٣) **تهافت الفلاسفة**، ص٢٤٠.

٤) **تهافت التهافت**، ٧٨٧/٢.

إن الأشياء تفعل بذاتها، ولكل موجود فعل يخصه، ومن الضروري- أي مستحيل الانفكاك- إذا وجد الموجود أن يوجد فعله. ولكن هذا الموجود غير مكتف بنفسه في هذا الفعل، بل ا عز وجل هو الذي أعطاه القدرة على الفعل.

والتناقض ظاهر في هذه العبارة في أكثر من موضع:

أولها: إن الأشياء تفعل بذاتها، فإذا كانت كذلك وجب أن تكون مستغنية عن غيرها، ولكنها ليست كذلك لأنها غير مكتفية بنفسها في الفعل، وهذا بين التناقض.

ثانيها:بما أن الأشياء محتاجة إلى غيرها في إبراز الفعل إلى الوجود، فلا يصح أن توصف الأفعال أنها تصدر منها على سبيل الضرورة.

ثالثها: إن الأشياء محتاجة في أفعالها إلى ا عز وجل، وبما أنه سبحانه فاعل مختار، فقد يشاء أن ينتج السبب مسببا، وقد لايشاء، فان تخلف المسبب عن سببه ولو لمرة لخرجت من الفعل صفة الضرورة.

مما سبق يتبين أن إبطال الغزالي لمبدأ الارتباط الضروري بين السبب والمسبب يؤدي إلى الإرتقاء بالإرادة الإنسانية وحريتها، وكيف لا وهو يقول بأن هذه الارادة لاتخضع إلا لإله حر مختار، وليس لقوانين حتمية صارمة لاتملك الإختيار.وعليه، فإن الإرادة الإنسانية هي الأساس في الفعل، فالفعل الإنساني على هذا يتم بقصد الإنسان وتوجهه للفعل، بعد إمداده بالقدرة والاستطاعة من ا عز وجل، وليس لأن وجود أسباب معينة يقتضي وجود أفعال معينة، وإن كان ا عز وجل قد أوجد الأسباب والمسببات؛ إلا أن الترابط بينها يخضع لإرادته ومشيئته وحده، فإن شاء أبقى عليها، وإن شاء خرق العادة على يد الأنبياء بالمعجزات، فا تعالى هو الخالق الوحيد للعالم، وليست الخلق هو (ان كل تبدل ينشأ عنه تبدل خارج عنه، وهذا التبدل الأخير ينشأ عن غيره أيضا، وهكذا إلى اللانهاية)[1].

---

١) غريغوار، فرانسوا،(بدون رقم طبعة وتاريخ). **المشكلات الميتافيزيقية الكبرى**، ترجمة نهاد رضا، بيروت: دار مكتبة الحياة.ص١٠٥.

ثالثا: قبول الأخلاق للتغيير.

تعد هذه المسألة من أهم مسائل فلسفة الأخلاق على الإطلاق، وقد تعددت فيها الآراء قديما وحديثا، وذلك لصلتها الوثيقة بفكرة الحرية الإنسانية، حيث ذهب البعض إلى أن الأخلاق بقسميها(الحسنة والسيئة)، أو الخير والشر بالمصطلح الفلسفي، عبارة عن طبائع ثابتة مركوزة في النفس الانسانية لايمكن أن تتغير، وهذا يؤدي إلى الجبر المحض، ولايكون هناك معنى من الترغيب في الخير والحث على القيام به،لأن ذلك لن يكون ممكنا، وكذلك فإن التنفير من الشر، والترهيب منه لا معنى له إذا كان الإنسان مجبرا عليه.

وبالمقابل، فقد ذهب البعض الآخر إلى القول بإمكانية تغيير الأخلاق، وهذا يدل على وجود إرادة إنسانية قادرة على تغيير الأخلاق. ولأجل ذلك خاض الإمام الغزالي في هذا الموضوع، لصلته الوثيقة بموضوع القدر وعلاقته بالفعل الإنساني حيث يقول في كتابه (ميزان العمل): (لقد ظنّ بعض المائلين إلى البطالة أن الخُلق كالخَلق، فلا يقبل التغيير. والتفت إلى قوله عليه السلام: (فرغ ا من الخلق)[1] ، وظن أن المطمع في تغيير الخلق، طمع في تغيير خلق ا عز وجل، وذهل عن قوله عليه السلام: (حسّنوا أخلاقكم)[2]. وإن ذلك لو لم يكن ممكناً، لما أمر به. ولو امتنع ذلك لبطلت الوصايا والمواعظ، والترغيب والترهيب، فإن الأفعال نتائج الأخلاق، كما أن الهويّ إلى أسفل نتيجة الثقل الطبيعي، فلم يتوجه الملام إلى أحدهما دون

---

١) جزء من حديث ابي هريرة مرفوعاً، أخرجه البخاري في صحيحه، كتاب التوحيد، باب (وكان عرشه على الماء) (٦٩٨٦) ومواضع، وابن ماجه في سننه (١٨٩) وأحمد في مسنده (٤٦٦/٢) برقم (١٠٠١٥) والنسائي في الكبرى، كتاب التعبير، باب الرحمة والغضب، برقم (٧٧٥١) واللفظ لهما. والحديث بتمامه: (لما فرغ الله من الخلق كتب على عرشه: رحمتي سبقت غضبي).

2) لم أقف على هذا الحديث بهذا اللفظ في كتب السنة، ولعلّ المقصود حديث معاذ بن جبل رضي الله عنه الذي أخرجه الإمام مالك في موطأه (٩٠٢/٢) برقم (١٦٠٢) بلفظ: (.. أحسِنْ خلُقك) وهو من بلاغاته، وهو أحد الأحاديث الأربعة التي قال فيها ابن عبدالبر: إنها لا توجد في غير الموطأ ـ كما في الاستذكار (٤١٦/٣).

قلت: وقفت عليه عند ابن سعد في الطبقات (٥٨٥/٣) والبيهقي في شعب الإيمان (٨٠٢٩) من طريق مالك بن أنس: حدثني يحيى بن سعيد أن معاذ بن جبل قال:... الحديث.

ولكن لا يُفرَح بهذا الإسناد لانقطاعه؛ فإن يحيى بن سعيد ـ وهو الأنصاري ـ لم يدرك معاذاً رضي الله عنه.

وقال العراقي في تخريج الإحياء: "أخرجه أبو بكر بن لال في مكارم الأخلاق من حديث معاذ: (يا معاذ ! حسِّن خلقك للناس) منقطع ورجاله ثقات".

قلت: بحثت عنه في "مكارم الأخلاق" فلم أظفر به.

وضعّفه الشيخ الألباني في "ضعيف الترغيب والترهيب" (١٦٠٣).

ونقل ابن عبدالبر في التمهيد (٣٠٠/٢٤) قول البزار في هذا الحديث: "لا أحفظ في هذا مسنداً عن النبي صلى الله عليه وسلم"، ثم عقب بقوله:

"يريد بهذا اللفظ أنه قد ثبت عنه صلى الله عليه وسلم من حديث أنس قال: بعث النبي صلى الله عليه وسلم معاذ بن جبل إلى اليمن فقال: (يا معاذ ! اتق الله، وخالق الناس بخلق حسن، وإذا عملت سيئة فأتبعها حسنة)...".

ثم قال: "قوله صلى الله عليه وسلم: (خالق الناس بخلق حسن) أو (حسّن خلقك للناس) معنى واحد لا يختلف، والحمد لله".

الآخر)[١]. وبناء على ماسبق، يقسم الغزالي الموجودات من حيث قدرتنا على تغييرها إلى قسمين فيقول:

(القول الكاشف للغطاء عن ذلك أن نقول: الموجودات منقسمة إلى ما لا مدخل للآدمي في اختياره في أصله، وتفصيله كالسماء والكواكب، بل أعضاء البدن داخلاً وخارجاً، وسائر أجزاء الحيوانات، وبالجملة كل ما هو حاصل كامل وقع الفراغ من وجوده وكماله. وإلى ما وجد وجوداً ناقصاً وجعل فيه قوة لقبول الكمال بعد أن وجد شرطه. وشرطه قد يربط باختيار العبد فان النواة ليست بتفاح ولا نخل، إلا أنها خلقت خلقة يمكن أن تصير نخلة إذا انضافت التربية إليها، ولا تصير تفاحاً أصلاً إلا بالتربية، فإذا صارت النواة متأثرة بالاختيار حتى تقبل بعض الأحوال دون بعض فكذلك الغضب والشهوة لو أردنا قمعهما وقهرهما بالكلية حتى لا يبقى لهما أثر لم نقدر عليه أصلاً، ولو أردنا سلاستهما وقودهما بالرياضة والمجاهدة قدرنا عليه. وقد أمرنا بذلك وصار ذلك سبب نجاتنا ووصولنا إلى ا تعالى)[٢].

في النص السابق، يقرر الغزالي مبدأين هامين في علم الأخلاق:

الأول: أن الانسان في الأصل متساوي النزعات تجاه الخير والشر-فهو كالنواة-.

الثاني: أن التخلص من الأخلاق المذمومة في مقدور الانسان، ويقع باختياره، ويثبت الغزالي ذلك بدليل قاطع من النقل والعقل. فأما النقل، فقول الرسول صلى ا عليه وسلم: (حسنوا أخلاقكم). فلو لم يكن ذلك ممكنا لما أمر به.وأما العقل، فيقول الغزالي: (كيف ينكر تهذيب الإنسان مع استيلاء عقله، وتغيير خلق البهائم ممكن؟ إذ ينتقل الصيد من التوحش إلى التأنس. والكلب من الأكل إلى التأدب. والفرس من الجماح إلى السلاسة. وكل ذلك تغيير خُلق)[٣].

والمتتبع لأحاديث النبي صلى ا عليه وسلم، يجد أن كلام الغزالي موافق لكثير منها، حيث إن السنة المطهرة قسمت الأخلاق إلى ماهو من طبع الانسان، وإلى ماهو مكتسب، فمصداق الأول: حديث النبي صلى ا عليه وسلم عن أشج عبد القيس الذي فيه: قال لي النبي صلى ا عليه وسلم: (إن فيك خلتين يحبهما ا). قلت: وما هما يا رسول ا ؟ قال: (الحلم والحياء). قلت: قديما كان أم حديثا؟ قال: (قديماً). قلت: الحمد الذي جبلني على خلقين أحبهما ا [٤].

---

١) الغزالي،أبوحامد،(ت٥٠٥هـ).ميزان العمل،ط١،١م،(تحقيق:د.سليمان دنيا)، دار المعارف، القاهرة، ١٩٦٤م. ص٢٤٧.

٢) **احياء علوم الدين**، ٢\٢٥٥.

٣) **ميزان العمل**، ص٢٤٧.

٤) من حديث الأشج بن قيس رضي الله عنه؛ أخرجه أحمد في مسنده (٢٠٥/٤) برقم (١٧٨٦٢) وقال الشيخ شعيب: إسناده صحيح، وأخرجه البخاري: الأدب المفرد (٢٠٥/١) برقم (٥٨٤) وقال الشيخ الألباني: إسناده

وفي رواية أخرى: (إن فيك خلتين يحبهما ا ورسوله: الحلم والأناة) قال: يا رسول ا ! أنا أتخلق بهما، أم ا جبلني عليهما؟ قال: (بل ا جبلك عليهما) قال: الحمد الذي جبلني على خلتين يحبهما ا ورسوله[١].

ومصداق الثاني وهو الذي يتحصل بالجهد والتدريب والتكلف في بادىء الأمر حتى يصبح عادة، حديث الرسول صلى ا عليه وسلم: (إنما العلم بالتعلم وإنما الحلم بالتحلم، من يتحر الخير يعطه ومن يتق الشر يوقه)[٢].

فيلاحظ في الأحاديث السابقة أن الحلم قد يكرم به إنسان، فيكون خلقا له من غير جهد أو كسب، وقد لايكون من طبعه، ولكنه قادر على اكتسابه. وهنا ينبغي أن نذكر مراحل كسب العبد للخُلق، حيث إنه تسبقه عمليات نفسية يكون هو الخطوة الأخيرة لها، ويفصل الدكتور منصور علي رجب هذه المراحل بما يلي:

أول ما يرد على قلب الانسان هو الخاطر، وهو حديث النفس. ونفس الانسان تحدثه بأمور كثيرة قد يميل إلى أحدها.

فالميل:هو توجه الإنسان لخاطر من خواطره يتصوره، ويدرك الغرض منه، والغاية المترتبة عليه.فإذا تغلب ميل على سائر ميول الإنسان صار هذا الميل رغبة.

فالرغبة:هي تغلب ميل على بقية الميول الموجودة في النفس الإنسانية. فإذا فكر الإنسان في هذه الرغبة، ودرسها دراسة واعية، وعزم عليها، صارت هذه الرغبة إرادة.

فالإرادة: هي صفة النفس التي تخصص رغبة من الرغبات التي مالت إليها النفس لكي تتحقق وتوجد، فإذا ما تكررت الإرادة صارت عادة.

=صحيح، وأخرجه النسائي في الكبرى، كتاب التعبير، باب الحب والكراهية (٧٧٤٦) وأبو يعلى في مسنده (٦٨٤٨) وغيرهم.

وأورده الهيثمي في مجمع الزوائد (١٦٠٥٨) وقال: "رواه أحمد ورجاله رجال الصحيح؛ إلا أن ابن أبي بكرة لم يدرك الأشج".

وأصل هذا الحديث من حديث ابن عباس رضي الله عنهما؛ عند مسلم في صحيحه، كتاب الإيمان، باب الأمر بالإيمان بالله تعالى ورسوله (٢٥) وغيره؛ من غير زيادة الحوار بين الأشج ورسول الله صلى الله عليه وسلم. وفي الباب عن غير واحد من الصحابة رضي الله عنهم.

١) من حديث زارع بن عامر العبدي أخرجه أبو داود في سننه، كتاب الأدب، باب في قبلة الرجل (٥٢٢٥) وغيره. وانظر التخريج السابق..

٢) أخرجه البخاري معلقاً ومختصراً في صحيحه، كتاب العلم، باب العلم قبل القول والعمل قبل الحديث (٦٨) ومن حديث أبي الدرداء رضي الله عنه؛ أخرجه الطبراني في المعجم الأوسط (١١٨/٣) برقم (٢٦٦٣) وقال: "لم يروهذا الحديث عن سفيان إلا محمد بن الحسن" والبيهقي في شعب الإيمان (١٠٧٣٩) وأبو نعيم في الحلية (١٧٤/٥) وأورده الهيثمي في مجمع الزوائد (٥٣٨) وقال: "رواه الطبراني في الأوسط وفيه محمد بن الحسن بن أبي يزيد وهو كذاب". قلت: إسناد البيهقي في الشعب ليس من طريق محمد بن الحسن.

وأورده أيضاً العراقي في تخريج أحاديث الإحياء (١٤١/٣) وقال: "أخرجه الطبراني والدارقطني في العلل من حديث أبي الدرداء بسند ضعيف".

وفي الباب عن عدد من الصحابة، ولذا حسّنه الشيخ الألباني في السلسلة الصحيحة (٣٤٢).

فالعادة: هي الإرادة التي تتكرر وتصدر عن حالة راسخة، هي الخُلق.

فهذه مراحل تكوين الخلق: الخاطر، فالميل، فالرغبة، فالإرادة، فالعادة [١].

فالإمام الغزالي يريد أن يثبت أن الإنسان قادر على اكتساب الأخلاق، وأن التكليف بتغيير الأخلاق السيئة،واكتساب الأخلاق الحسنة ليس من العبث، ولكنه واقع تحت إمكان الإرادة الإنسانية.

ماسبق كان هو فهم الإمام الغزالي لعلاقة القدر بالفعل الإنساني، وقد كان بحق فهما مميزا، حيث إنه استوعب الموضوع من كافة جوانبه المختلفة، العقدية، والفلسفية، والأخلاقية. ولا شك أن فكر الإمام الغزالي قد أسهم في ارتقاء الفكر الصوفي إلى درجة كبيرة من العقلانية، والقدرة على البرهنة العلمية والعملية لأغلب تصورات أهل التصوف، للوصول بها الى تصديقات معتبرة.

وأختم هذا المطلب بكلام نفيس للإمام الغزالي، يبين فيه أن علاقة القدر بالفعل الانساني سر إلهي، وأن الانسان لن يصيب فيه إلا طرفا من الحقيقة، فيقول: (عند هذا تتحير عقول القاعدين في بحبوحة عالم الشهادة؛ فمن قائل إنه جبر محض، ومن قائل إنه اختراع صرف، ومن متوسط مائل إلى أنه كسب، ولو فتح لهم أبواب السماء فنظروا إلى عالم الغيب والملكوت لظهر لهم أن كل واحد صادق من وجه، وأن القصور شامل لجميعهم، فلم يدرك واحد منهم كنه هذا الأمر ولم يحط علمه بجوانبه)[٢].

---

١) انظر:رجب،منصور علي، **تأملات في فلسفة الأخلاق**،مصر: الأنجلو مصرية.ص ٨٨-٩٠.
٢) **الاحياء**، ٣\١٠٩.

المطلب الثاني

القدر وعلاقته بالفعل الإنساني عند ابن عطاء ا السكندري[1]

الامام أحمد بن عطاء ا السكندري هو أحد أعلام الفكر الصوفي، وقد نال كتابه (الحكم العطائية) شهرة واسعة في الآفاق، ولذلك كثرت شروحه وتنوعت.

وقد بنى ابن عطاء ا مذهبه في التصوف على قضية رئيسية هي: أن الانسان لاإرادة له بالقياس إلى إرادة ا المطلقة، وجميع آداب السلوك التي يسلكها المريد تدور عند ابن عطاء ا حول محور واحد هو: إسقاط السالك لإرادته وتدبيره مع ا إسقاطا تاما؛ وذلك لسابق تدبير ا له منذ الأزل.

ولما كانت هذه نظرة ابن عطاء ا للإرادة الإنسانية، أفرد مؤلفا خاصا يشرح فيه نظريته في الدعوة إلى إسقاط التدبير من جانب العبد، وسماه: (التنوير في إسقاط التدبير).

ويعلق الدكتور أبو الوفا التفتازاني على فلسفة ابن عطاء في التصوف فيقول: (وفي رأينا أن ابن عطاء ا هو أول واضع لمذهب إسقاط التدبير في صورته الكاملة في التصوف الإسلامي، وما خلفه الصوفية السابقون من أقوال في إسقاط التدبير والإرادة في ثنايا كلامهم عن مقامين من مقامات السلوك هما التوكل والرضا، لايمكن أن يكون عند واحد منهم مذهبا كاملا مرتبط الأجزاء في اتساق تام على نحو ماهو الشأن في المذهب العطائي)[2].

ومايؤيد كلام الدكتور التفتازاني بتميز ابن عطاء ا السكندري عن سائر الصوفية في النظرة إلى الإرادة الإنسانية، أن أوائل الصوفية كما بينا في المبحث السابق، قالوا بإسقاط التدبير للوصول إلى مقامي التوكل والرضا. أما عند ابن عطاء ا ، فجميع المقامات التي يرتقي فيها السالك في طريق التصوف وهي: (التوبة، والمحاسبة، الإخلاص، والزهد، والصبر، والشكر، والخوف، والرجاء، والتوكل، والرضا، والمحبة)[3] لاتصح إلا إذا تحقق العبد بإسقاط الإرادة والتدبير.

---

1) احمد بن عطاء الله (٦٥٨ - ٧٠٩ هـ): احمد بن محمد بن عبد الكريم بن عطاء الله الاسكندري، الجذامي، الشاذلي، الشهير بابن عطاء الله (تاج الدين، أبو العباس، وابو الفضل) صوفي مشارك في انواع من العلوم كالتفسير، والحديث، والفقه، والنحو والاصول.توفي بالقاهرة في جمادى الآخرة من مصنفاته: التنوير في اسقاط التدبير في التصوف، مفتاح الفلاح ومصباح الارواح في ذكر الله الكريم الفتاح، الحكم. انظر: معجم المؤلفين، ج٢، ص١٢١.

٢) التفتازاني،ابوالوفا،(١٩٦٩م). **ابن عطاء الله السكندري وتصوفه**، ط٢، القاهرة: مكتبة الأنجلو المصرية ص١٢٣.

٣) عيسى،عبدالقادر،(٢٠٠٥م).**حقائق عن التصوف**،ط١٤،سورية: دار العرفان. ص٢٢١.

يقول ابن عطاء : (إعلم أن أجل مقام أُقيم العبيد فيه مقام العبودية، وكل المقامات إنما هي كالخدمة لهذا المقام، والدليل على أن العبودية أشرف مقام قول ا سبحانه وتعالى:(سبحان من أسرى بعبده ليلا)[١]، و(ماأنزلنا على عبدنا)[٢]، و(وأنه لما قام عبد ا يدعوه)[٣].ولما خير رسول ا صلى ا عليه وسلم بين أن يكون نبيا ملكا، أو نبيا عبدا، اختار العبودية با ، ففي ذلك أدل دليل على أنها من أفضل المقامات، وأعظم القربات...وإذا قد فهمت هذا، فروح العبودية وسرها إنما هو ترك الاختيار، وعدم منازعة الأقدار. فتبين من هذا أن العبودية: ترك التدبير والإختيار مع الربوبية، فإذا كان لايتم مقام العبودية الذي هو أشرف المقامات إلا بترك التدبير، فحقيق على العبد أن يكون له تاركا، وللتسليم تعالى، وللتفويض له سالكا، ليصل إلى المقام الأكمل، والمنهج الأفضل)[٤].

وعلى هذا يمكن تلخيص فلسفة ابن عطاء ا كلها في حكمته التي تقول: (أرح نفسك من التدبير، فما قام به غيرك عنك لا تقم به أنت لنفسك)[٥].

وقد يتبادر إلى ذهن السالك أن التدبير كله مذموم، فيتقاعس عن العمل، ويلجأ إلى التواكل، فيبين ابن عطاء أن هذا ليس مراده، إذ التدبير عنده قسمان: تدبير محمود، وآخر مذموم. وقبل ذكر القسمين، لابد من بيان معنى التدبير أولا.

يعرف أحمد بن عجيبة[٦]التدبير فيقول:(التدبير في اللغة هو النظر في الأمور وأواخرها،وفي الإصطلاح هو: تقدير شؤون يكون عليها المستقبل بما يخاف أو يرجى بالحكم لا بالتفويض)[٧].

ومن هذا التعريف يتبين أن التدبير يكون فيما يستقبل من الأمر، والتدبير الذي يدعو ابن عطاء لإسقاطه هو التدبير المقابل للتسليم والتفويض لإرادة ا تعالى وقدره، وليس المراد منه مطلق التفكير في المستقبل، وبناء على ذلك، فإن فهم الدكتور أبي الوفا التفتازاني لفكرة إسقاط

---

١) سورة الاسراء، آية ١.
٢) سورة الأنفال، آية ٤١.
٣) سورة الجن، آية ١٩.
٤) السكندري،ابن عطاء الله،(ت٧٠٩هـ).**التنوير في اسقاط التدبير**، ط٢،١م،١٩٤٨م، مطبعة مصطفى البابي الحلبي،مصر. ص٢٨.
٥) ابن عجيبة،أحمد،(ت١٢٢٤هـ).**ايقاظ الهمم بشرح الحكم**،ط١، ٢م،(تحقيق محمد محيسن)، مطبعة عبد الحميد حنفي، القاهرة،(بدون تاريخ). ج١،ص١٦.
6) احمد بن عجيبة (١١٦٠ - ١٢٢٤ هـ) (١٧٤٧ - ١٨٠٩ م) احمد بن محمد بن المهدي بن عجيبة الحسني، الادريسي، الشاذلي، الفاسي (أبو العباس) صوفي، مفسر، مشارك في انواع من العلوم توفي في ٧ شوال.من تصانيفه: ايقاظ الهمم في شرح الحكم لابن عطاء الله في التصوف، البحر المديد في تفسير القرآن المجيد، شرح على الآجرومية في النحو، ازهار البستان في طبقات الاعيان، والفتوحات الالهية في شرح المباحث الاصلية. انظر: معجم المؤلفين، ج٢، ص ١٦٣.
٧) المرجع السابق، نفس الصفحة.

التدبير عند ابن عطاء ا فيها نظر، حيث يقول الدكتور:(إن ابن عطاء ا كما قلنا، يهدف من وراء إسقاط التدبير والاختيار إلى حصول الراحة النفسية للسالك بعدم تفكيره في أمر المستقبل، ولكنه ليس مصيبا في ذم التفكير بشأن المستقبل في جميع الحالات، لأن التفكير في المستقبل وسيلة الإنسان المفكر إلى التصميم والتنفيذ، والوصول إلى غايات مثالية في الحياة)[١].

والحقيقة أن ابن عطاء ا لايهدف من قوله بإسقاط التدبير عدم التفكير بالمستقبل مطلقا كما يقول الدكتور أبو الوفا التفتازاني، ويظهر ذلك جليا من تقسيمه للتدبير إلى مذموم ومحمود، فالتدبير المذموم كما يراه ابن عطاء ا هو: (كل تدبير يتعطف على نفسك بوجود حظها لا قياما بحقه، كالتدبير في تحصيل معصية، أو في حظ بوجود غفلة، أو طاعة بوجود رياء وسمعة، ونحو ذلك، فهذا كله مذموم)[٢]. فهذا هو التدبير الذي يدعو ابن عطاء ا إلى اسقاطه، أما القسم الآخر من التدبير –وهو المحمود- فابن عطاء يحث عليه، وعلى تحصيله، وهذا التدبير المحمود(هو ما كان تدبيرا بما يقربك من ا ، كالتدبير في براءة الذمم من حقوق المخلوقين إما وفاء أو استحلالا، وتصحيح التوبة إلى رب العالمين، والفكرة فيما يؤدي إلى قمع الهوى المردي، والشيطان المغوي. وكل ذلك محمود ولاشك)[٣].

ويقسم ابن عطاء ا التدبير تقسيما آخر وهو: تدبير الدنيا للدنيا، وتدبير الدنيا للآخرة.

(فتدبير الدنيا للدنيا هو: أن يدبر في أسباب جمعها افتخارا بها واستكثارا، وكلما زيد فيها شيئا ازداد غفلة واغترارا. وأمارة ذلك أن يشغله عن الموافقة – أي للشرع -، ويؤديه إلى المخالفة.وتدبير الدنيا للآخرة، كمن يدبر المتاجرة والمكاسب والغراسة ليأكل منها حلالا، ولينعم بها على ذوي الفاقة إفضالا، وليصون بها وجهه عن الناس إجمالا. وأمارة من طلب الدنيا تعالى: عدم الاستكثار والادخار، والإسعاف منها والإيثار)[٤].

ولكن ماالذي يدعو الإنسان إلى(إسقاط التدبير، والاستسلام لجريان المقادير) كما يقول ابن عطاء؟!

---

١) **ابن عطاء الله السكندري وتصوفه**،ص١٣٥.
٢) **التنوير في اسقاط التدبير**، ٤٩.
٣) المرجع السابق، ص٥١.
٤) نفس المرجع والصفحة السابقين.

يجيب ابن عطاء الله السكندري نفسه على هذا السؤال بعدة أمور منها:

أولا: علم العبد بسابق تدبير الله له، (وذلك أن تعلم أن الله كان لك قبل أن تكون لنفسك،فكما كان لك مدبرا قبل أن تكون، ولاشيء من تدبيرك معه، كذلك هو سبحانه وتعالى مدبر لك بعد وجودك)[١].

ثانيا: (أن تعلم أن التدبير منك لنفسك، جهل منك بحسن النظر لها، فإن المؤمن قد علم أنه إذا ترك التدبير مع الله ، كان له بحسن التدبير منه، لقوله تعالى:(ومن يتوكل على الله فهو حسبه)[٢]، فصار التدبير في إسقاط التدبير)[٣].

ثالثا: (علمك بأن القدر لايجري على حسب تدبيرك، بل أكثر مايكون ما لاتدبر، وأقل مايكون ما أنت له مدبر، والعاقل لايبني بناء على غير قرار، فمتى تتم مبانيك والأقدار تهدمها، وعن التمام تصدها)[٤].

رابعا: (علمك بأن الله تعالى هو المتولي لتدبير مملكته... وكما سلمت له تدبيره في عرشه وكرسيه وسماواته وأرضه، فسلم له تدبيره في وجودك إلى هذه العوالم، فإن نسبة وجودك إلى هذه العوالم نسبة توجب تلاشيك... فكما سلمت لله تدبيره في سمائه وأرضه، فسلم له تدبيره في وجودك،(لَخَلْقُ السماواتِ والأَرضِ أَكْبر مِن خَلْق الناس)[٥]).[٦]

خامسا: (علمك بأنك ملك لله، وليس لك تدبير ماهو لغيرك، فما ليس لك ملكه، ليس لك تدبيره. وإذا كنت أيها العبد لاتنازع فيما تملك ولا ملك لك إلا بتمليكه إياك... فأن لاتنازع الله فيما لايملكه أولى وأحرى، لاسيما وقد قال تعالى:(إن الله اشْتَرى مِن الْمؤْمِنين أَنْفُسهم وأَموالَهم بِأَن لَهم الْجنة)[٧])[٨].

يتضح مما سبق أن الامام ابن عطاء الله السكندري قد بنى على الفكر الصوفي المتقدم ونظرته إلى الحرية الانسانية مذهبه في الدعوة إلى إسقاط التدبير، لما يترتب على ذلك من تقويم لسلوك العبد، وعدم منازعة الله تعالى في ربوبيته، وقد صب اهتمامه على الجانب العملي لمسألة القدر، ومايترتب عليها من سلوك إنساني، ولم يتعرض للجانب النظري

---

١) المرجع السابق، ص١٥.
٢) سورة الطلاق، آية ٣.
٣) **التنوير في اسقاط التدبير**، ص١٧.
٤) المرجع والصفحة السابقين.
٥) سورة غافر، آية٥٧.
٦) **التنوير**، ص١٨،١٩.
٧) سورة التوبة، آية ١١١.
٨) **التنوير**،ص١٩.

للموضوع، ولم يخض في وضع مصطلحاته، تماما كما فعل الصوفية الأوائل، ومن هنا يتبين تمسك ابن عطاء بمنهج السلف العملي.

الفصل الثالث

(القدر وعلاقته بالفعل الانساني في التصوف الفلسفي)

تمهيد:

(التصوف الفلسفي)

المبحث الأول

(القدر وعلاقته بالفعل الانساني في تصوف وحدة الوجود)

المبحث الثاني

(القدر وعلاقته بالفعل الانساني عند محيي الدين بن عربي)

الفصل الثالث

القدر وعلاقته بالفعل الإنساني في التصوف الفلسفي

تمهيد:

التصوف الفلسفي:

لاشك ان الاهتمام بالجانب الروحي مبدأ أصيل في تعاليم الاسلام، حيث إنه حث على تزكية النفس، وعدم الإستسلام لشهواتها. ولما كان الوصول إلى مقام الإحسان مطمح كل مسلم صادق، فقد اهتم علماء السلوك بمحاولة توضيح الطريق إلى هذا المقام، معتمدين في ذلك على تعاليم الإسلام في كل لحظة من لحظاتهم، فكان هذا مايميز أرباب التصوف من أهل السنة.

ولأنه تصوف عملي مباشر، جل اهتمامه الإرتقاء بعلاقة الإنسان مع ربه، فقد انضم إليه العلماء حتى من الفرق الإسلامية المختلفة فيما بينها، فنجد فيه الغزالي مثلا، وهو من هو في المدرسة الأشعرية، وكذلك نجد ابن القيم وهو من أعلام المدرسة السلفية.

إلا أن قسما من المحسوبين على التصوف خرجوا عن منهجه الرئيسي، وهو الصلة المباشرة بالسلوك، واتجهوا إلى الترف الفكري الفلسفي، فمالوا عن تعاليم العقيدة الإسلامية، وجاءوا بعقائد فاسدة، هي إلى الوثنية أقرب منها إلى التوحيد، مثل القول بالحلول والاتحاد، والقول بوحدة الوجود.

ويعرف الدكتور ابو الوفا التفتازاني التصوف الفلسفي بأنه: (التصوف الذي يعمد أصحابه إلى مزج أذواقهم الصوفية بأنظارهم العقلية، مستخدمين في التعبير عنه مصطلحا فلسفيا استمدوه من مصادر متعددة)[١].

وقد تأثر هذا التصوف بفلسفات مختلفة، كاليونانية والفارسية والهندية والمسيحية[٢].

يقول ابن خلدون عن اختلاط التصوف بالفلسفة: (ثم إن هؤلاء المتأخرين من المتصوفة المتكلمين في الكشف وفيما وراء الحس، توغلوا في ذلك، فذهب الكثير منهم إلى الحلول والوحدة، كما أشرنا إليه، وملأوا الصحف منه، مثل الهروي، في كتاب المقامات له، وغيره. وتبعهم ابن العربي، وابن سبعين، وتلميذهما ابن العفيف، وابن الفارض، والنجم الإسرائيلي في قصائدهم... وظهر في كلام المتصوفة القول بالقطب، ومعناه رأس العارفين. يزعمون أنه لا يمكن أن يساويه أحد في مقامه في المعرفة حتى يقبضه ا . ثم يورث مقامه لآخر من أهل

---

١) **مدخل إلى التصوف الإسلامي**، ص١٨٧.

٢) انظر: **نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام**، ج١، ص٢١١ وما بعدها.

العرفان. وقد أشار إلى ذلك ابن سينا في كتاب الإشارات، في فصول التصوف منها، فقال: "جل جناب الحق أن يكون شرعة لكل وارد، أو يطلع عليه إلا الواحد بعد الواحد ")[١].

وحتى لايلتبس فهم كلام ابن خلدون، لابد من توضيح الفرق بين الكشف عند صوفية أهل السنة، والكشف عند الصوفية الفلسفية، حيث إن الكشف[٢] عند صوفية أهل السنة هو محض فضل من ا عز وجل، والعبد غير مستحق له بكسبه، أما عند الفلاسفة منهم فإن العارف يكتسب الكشف اكتسابا عن طريق الرياضة والمجاهدة،حيث إنه الغاية العظمى من مجاهداتهم.

يقول ابن خلدون عن الكشف عند صوفية أهل السنة:

(وسلف المتصوفة من أهل الرسالة-يعني الرسالة القشيرية- أعلام الملة الذين أشرنا إليهم من قبل، لم يكن لهم حرص على كشف الحجاب، ولا هذا النوع من الإدراك، إنما همهم الإتباع والإقتداء ما استطاعوا. ومن عرض له شيء من ذلك أعرض عنه ولم يحفل به، بل يفرون منه ويرون أنه من العوائق والمحن، وأنه إدراك من إدراكات النفس مخلوق حادث، وأن الموجودات لا تنحصر في مدارك الإنسان. وعلم ا أوسع وخلقه أكبر، وشريعته بالهداية أملك)[٣].ويعد مبدأ وحدة الوجود هو الجامع الأكبر لأهل هذا القسم الفلسفي من التصوف، ووحدة الوجود تعني: ان ثمة وجودا واحدا فقط هو وجود ا ، أما التكثر المشاهد في العالم فهو (تجلي الحق لنفسه في صور أعيان الممكنات)[٤]، فالكل هو ا ، وا هو الكل. وعلى هذا يمكن اختصار وحدة الوجود بقول ابن عربي: (سبحان من أظهر الأشياء وهو عينها)[٥].

وإذا انتقلنا للحديث عن القدر في التصوف الفلسفي، نجد أن هذا الأمر بالغ الصعوبة؛ حيث إن أغلب أربابه لم يخوضوا في القدر. ولانجد تفصيلا لهذا الموضوع إلا عند محيي الدين بن عربي، حيث توسع في بيان ما أسماه (سر القدر).على أن هناك قاسما مشتركا –كما ذكرنا- بين أغلب أهل هذا القسم من التصوف، هو القول بوحدة الوجود، وهذا يترتب عليه مفهوم خاص للفعل الإنساني عندهم، وهو انه في حقيقته هو عين الفعل الإلهي.

---

١) **مقدمة ابن خلدون**،ج٣،ص١٠٧٣،١٠٧٤.

٢)(الكشف في اللغة: رفع الحجاب، وفي الاصطلاح: هو الاطلاع على ما وراء الحجاب من المعاني الغيبية، والأمور الحقيقية وجوداً وشهوداً) الجرجاني، **التعريفات**، ٥٩/١. فالكشف: هو ظهور بعض المعاني الغيبة لصاحب الكشف، فيبصرها كأنها رأي العين.

٣) **مقدمة ابن خلدون**، ج٣، ص١٠٨٠.

٤) العفيفي،ابو العلا،(١٩٤٦م).**تعليقات على فصوص الحكم**.(بدون رقم طبعة)،القاهرة:دار احياء الكتب العربية. ج٢، ص٢٩.

٥) ابن عربي،محيي الدين،(ت٦٣٨هـ).**الفتوحات المكية**،ط١، ٤م، دار احياء التراث العربي، بيروت،١٩٩٨م. ج٢،ص٤٥٠.

المبحث الأول

القدر وعلاقته بالفعل الإنساني في تصوف وحدة الوجود

لم يخص متفلسفة المتصوفة القدر بحديث مفصل كالذي نجده عند ابن عربي، ولكن يمكننا من خلال مبدأ وحدة الوجود أن نتعرف إلى بعض ملامح نظرتهم إلى القدر.

فوحدة الوجود عند ابن سبعين[١] مثلا تختلف عنها عند ابن عربي؛ حيث إن ابن عربي قد ترك مجالا لظهور الممكنات-أو تلبس الحق ببعض صور الممكنات- كما سنرى، أما ابن سبعين فينفي ذلك تماما، ويعتبره من الوهم الزائل، وفي هذا يقول:

(كل ما عقل أو أحس فهو وجود ومرتبة، فالعقل مرتبة، والحس مرتبة، والمراتب زائلة، والوجود ثابت، والثابت حق، والزائل وهم وباطل.فثبت أن الحق-ا - هو الوجود، والوهم هو المراتب الزائلة والباطنة، و(كل شيء هالك) هي المراتب الوهمية، (إلا وجهه) وهو المجد والوجود، وهو الأمر الذي لاتخرج عنه حقيقة من الحقائق الموصوفة بالوجود)[٢].

وبناء على الوحدة المطلقة، فإن إهتمام ابن سبعين لاينصب على وضع مفهوم للقدر، وبيان علاقته بالفعل الإنساني، وإنما ينصب على إثبات أن الفاعل الحقيقي لأفعالنا هو ا . وعلى هذا، فإن الشر يكون محض وهم؛ لأنه في حقيقته فعل –تعالى عن ذلك-، ولذلك فإن وصف الإنسان للأفعال بأنها خير أو شر لا معنى له في الحقيقة، ولذلك يقول ابن سبعين:

(الشر والخير والكمال والسعد والنعمة والرضوان وما أشبه ذلك من الأسماء المترادفة)[٣].

فأفعال العباد –كما يرى ابن سبعين- في حقيقتها لاتوصف إلا بأنها خير، أما ما يظن بأنه شر،فهو من لواحق الأفعال، أي لايكون ذا معنى بذاته، ولكنه مضاف إلى الإنسان، وهذه الإضافة في حقيقتها محض وهم.ولهذا يقول:

(كل مايفعله من خير أو شر إذا اعتبر من حيث الحكمة والفطنة والجبروت حمد واستحسن وعظم ونسب إلى الخير بموصوفه وإلى الشر بفعله، وجعل الخير في المحل والقصد الأول،

---

١) عبد الحق بن سبعين (٦١٤ - ٦٦٩ هـ) (١٢١٧ - ١٢٧١ م) عبد الحق بن ابراهيم بن محمد بن نصر الاشبيلي المرسي، القروطي العكي، الشهير بابن السبعين (قطب الدين، أبو محمد) صوفي، حكيم، مشارك في انواع من العلوم.درس العربية والآداب بالاندلس، ثم انتقل إلى سبتة، وانتحل التصوف، وقدم القاهرة، وحج، وتوفي بمكة في ٢٨ شوال.من تصانيفه الكثيرة: اسرار الحكمة المشرقية، الحروف الوضعية في الصور الفكلية، بد العارف وعقيدة المحقق المقرب الكاشف وطريق السالك المتبتل العاكف، جواهرالسر المنير في اصول البسط والتكسير، حزب الفتح والنور وتجلي الرحمانية بالرحمة في عالم الظهور. معجم المؤلفين، ج٥، ص٩٠. .

٢) التفتازاني،ابو الوفا الغنيمي،(١٩٧٣م).**ابن سبعين وفلسفته الصوفية**،ط١،بيروت: دار الكتاب اللبناني.ص١٩٩.(نقلا عن كتاب الألواح لابن سبعين).

٣) ابن سبعين، عبد الحق،(ت٦٦٩هـ).**رسائل ابن سبعين**.(بدون رقم طبعة)،الدار المصرية للتأليف والترجمة،القاهرة،١٩٥٦م. ص ٣٤٨.

والشر باللواحق والمضاف المنفعل والقصد الثاني)[1].أي أن أفعال العباد باعتبار نسبتها إلى فاعلها الحقيقي الموصوف بالحكمة لاتوصف إلا بالحسن، أما مانصفه من الأفعال بأنه شر، فهذا فقط باعتبار نسبتنا الأفعال إلى أنفسنا.ويقترب عبد الكريم الجيلي[2] من فهم ابن سبعين لحقيقة الفعل الإنساني، حيث يقول:(تجلي الحق سبحانه في أفعاله عبارة عن مشهد يرى فيه العبد جريان القدرة في الأشياء، فيشهده سبحانه وتعالى محركها ومسكنها بنفي الفعل عن العبد وإثباته للحق، والعبد في هذا المشهد مسلوب الحول والقوة والإرادة)[3]. ثم يقول في موضع آخر:(ومنهم من لا يشهد فعل نفسه، بل يشهد فعل ا فقط، فلا يجعل لنفسه فعلا، فلايقول في الطاعة إنه مطيع، ولا في المعصية، ومن جملة مايقتضيه مشهدهم أن أحدهم يأكل معك ويحلف أنه ما أكل، ويشرب ويحلف أنه ما شرب، ثم يحلف أنه ما حلف وهو عند ا بر صدوق، وهي نكتة لايفهمها إلا من ذاق هذا المشهد ووقع فيه وقوعا عينيا)[٤].

مما سبق يتبين لنا أن فكرة الجبر قد سيطرت على صوفية وحدة الوجود، فلم يتركوا حيزا لإرادة انسانية ولو مقيدة، بل إن الجيلي مثلا ينفي وجود مثل هذه الإرادة، فلا إرادة إلا تعالى، وفي هذا يقول:(الإرادة المخلوقة فينا هي عين إرادة الحق سبحانه وتعالى)[5]،فإذا تحقق العبد بوحدة الوجود ارتفعت نسبة الإرادة الإنسانية وبقيت الإرادة الإلهية.

وفي هذا يقول الجيلي:(فإذا ارتفعت النسبة التي لها-للإرادة- إلينا ونسبت إلى الحق على ماهي عليه له انفعلت بها الأشياء فافهم)[6].على أنه كما ذكرنا لانجد مفهوما واضحا للقدر عند هذا القسم من الصوفية إلا عند إبن عربي، لذلك سنخصصه بالبحث فيمايلي من ورقات.

---

١) المرجع السابق، ص٣١٧.

2) عبد الكريم بن ابراهيم بن عبد الكريم الجيلي، القادري (قطب الدين) (ت٨٠٥هـ) صوفي.من تصانيفه الكثيرة: الانسان الكامل في معرفة الاواخر والاوائل، الاسفار عن رسالة الانوار فيما يتجلى لاهل الذكر من الانوار لابن عربي، النوادر العينية في البوادر الغيبية، الكهف والرقيم الكاشف عن اسرار بسم الله الرحمن الرحيم، والكنز المكتوم الحاوي على سرالتوحيد المجهول والمعلوم. معجم المؤلفين، ج٥، ص٣١٣.

٣) الجيلي، عبدالكريم بن ابراهيم،(ت٨٠٥هـ).**الإنسان الكامل في معرفة الأواخر والأوائل**، ط١، م١، (تحقيق:صلاح بن عويضة)، دار الكتب العلمية-بيروت،١٩٩٧م.ص٦١.

٤) المرجع السابق، ص ٦٢.

5) المرجع السابق، ص٨٤.

6) المرجع السابق، ص٨٥.

المبحث الثاني

القدر وعلاقته بالفعل الإنساني عند محي الدين بن عربي[١]

يعد ابن عربي أحد أقطاب التصوف الفلسفي، وأكثر أركانه تأليفا. وتعد فلسفة وحدة الوجود هي المبدأ الرئيس التي تدور عليه فلسفة ابن عربي كلها.

واذا أردنا الوقوف على رأي ابن عربي في القدر وعلاقته بالفعل الانساني، فسنجد أنفسنا في خضم من النصوص والتفاصيل التي يكاد المرء يحتار في تصنيفها وترتيبها، وذلك لكثرة تشعبها، ومايظهر فيها من تناقض للوهلة الأولى؛ فهو في مواضع يفسح المجال لحرية انسانية مطلقة، ويصرح بأن العلم الالهي تابع للمعلوم،غير مؤثر فيه.

وفي المقابل نجد أنه في مواضع أخرى يفتح باب الجبر على مصراعيه، خصوصا عندما يقول بأن اختيار الانسان ناتج عن طبيعة داخلية فيه لاتتغير.

ولكن مع كثرة التبحر في كلام الشيخ، وفهم مصطلحاته الخاصة، ومبدأ وحدة الوجود الذي ينادى به، يتمكن الباحث من تكوين تصور للقدر عند ابن عربي، ويستطيع فهم (سر القدر) الذي يكثر الشيخ من ذكره.

ولعل أول ملاحظة على (سر القدر) عند ابن عربي، هو اعتقاده بأن العلم بهذا السر لاسبيل له الا عن طريق الكشف، والمعرفة الذوقية. فلا يستطيع العقل أن يدرك كنهه، وأنه لما حدث له الكشف بهذا السر، أعلمنا به. ولكونه أمرا ذوقيا، فقد ابتعد ابن عربي عن طريقة المتكلمين العقلية في شرح هذا السر، واستعمل عباراته الخاصة التي تجمع بين مصطلحات التصوف والفلسفة على حد سواء.

يقول ابن عربي عن سر القدر: (فسر القدر من أجل العلوم، مايفهمه ا إلا لمن اختصه بالمعرفة التامة)[٢]. ثم يبين في الفتوحات أنه ممن اختص بهذه المعرفة، حيث يقول:(هل ثم

1) (ابن العربي) (٥٦٠ - ٦٣٨ هـ = ١١٦٥ - ١٢٤٠ م) محمد بن علي بن محمد ابن العربي، أبو بكر الحاتمي الطائي الاندلسي، المعروف بمحيي الدين بن عربي، الملقب بالشيخ الاكبر: فيلسوف، من أئمة المتكلمين في كل علم. ولد في مرسية (بالاندلس) وانتقل إلى إشبيلية.وقام برحلة، فزار الشام وبلاد الروم والعراق والحجاز. وأنكر عليه أهل الديار المصرية (شطحات) صدرت عنه، فعمل بعضهم على إراقة دمه، كما أريق دم الحلاج وأشباهه. وحبس، فسعى في خلاصه علي بن فتح البجائي (من أهل بجاية) فنجا. واستقر في دمشق، فتوفي فيها. وهو، كما يقول الذهبي: قدوة القائلين بوحدة الوجود. له نحو أربعمائة كتاب ورسالة، منها (الفتوحات المكية) عشر مجلدات، في التصوف وعلم النفس، و(محاضرة الابرار ومسامرة الاخيار) في الادب، مجلدان، و(ديوان شعر) أكثره في التصوف، و(فصوص الحكم) و(مفاتيح الغيب) و(التعريفات) و(عنقاء مغرب) تصوف. الأعلام للزركلي، ج٦، ص٢٨١.

٢) ابن عربي، محيي الدين،(ت٦٣٨هـ).**فصوص الحكم**،(بدون رقم طبعة)،٢م،(تحقيق محمود الغراب)، مطبعة زيد بن ثابت،دمشق،١٩٨٥م. ص٢١١.

من يعلم علم القدر أم لا، قلنا لا ولكن قد يعلم سره وتحكمه في الخلائق، وقد أعلمنا به فعلمناه بحمد ا تعالى)[١].

ويقول أيضا عن سر القدر:(وهو- أي سر القدر - لا يعلم بالنظر الفكري فلم يبق إلا ان يعلم بطريق الكشف الألهي)[٢].

وفي هذه النقطة بالذات تتمركز الإشكالية الكبرى في التصوف الفلسفي، وهي الاعتماد على الكشف أو الفيض كمصدر أساسي للمعرفة، وعدم إلاعتماد على النظر العقلي في النصوص الدينية، وما يترتب على ذلك من كون المعرفة أمرا ذوقيا، تخضع للتجربة الروحية الخاصة للشخص، ولايمكن البرهنة عليها.

ولنتتبع جزئيات سر القدر عند ابن عربي لنحاول أن نفهم هذا السر عنده.

يعرف ابن عربي القضاء والقدر فيقول:

(اعلم أن القضاء: حكم ا في الأشياء. وحكم ا في الأشياء على حد علمه بها وفيها[٣]. وعلم ا في الأشياء على ما أعطته المعلومات مما هي عليه في نفسها.والقدر: توقيت ماهي عليه الأشياء في عينها من غير مزيد)[٤].

فالقضاء عند ابن عربي هو الحكم الإلهي السابق على الأشياء، والقدر هو ايجاد هذا الحكم في زمان مخصوص.

من كلام ابن عربي السابق، يتضح لنا أن سر القدر عنده يقوم على ركنين أساسيين هما:

أولا: أن للأشياء طبائع ثابتة في نفسها، لا تتبدل، ويكون قضاء ا -أي حكمه- بحسب (ما أعطته المعلومات مما هي عليه في نفسها).

الثاني: أن علم ا تابع للمعلوم، فلا يعلم إلا ماأعطته الأشياء من معلومات ثابتة لها منذ لأزل.

وسنحاول فيمايلي توضيح هذين الركنين.

الممكن عند ابن عربي يختلف عنه عند المتكلمين، حيث إن المتكلمين يعبرون بالممكن عما يقبل في ذاته الوجود والعدم، بحيث لابد لأحدهما من مرجح.

أما ابن عربي، فإن الممكن عنده لايمكن إلا أن يكون موجودا، وعليه يكون الممكن في ذاته واجب الوجود، كيف لا والممكن في فلسفة وحدة الوجود ماهو إلا عبارة عن تجلٍ من تجليات

---

١) **الفتوحات المكية**، ج٢، ص٦٤.
٢) المرجع والصفحة السابقين. 2
٣) قوله: علمه بها، أي علمه بظواهر الأشياء. وقوله: فيها، اشارة الى احاطته ببواطن الأشياء. أنظر: بالي زاده،مصطفى بن سليمان،(٢٠٠٢م).**شرح فصوص الحكم**.ط١،بيروت:دار الكتب العلمية. ص١٨٢.
٤) **فصوص الحكم**،تحقيق محمود الغراب. ص٢٠٧.

الحق واجب الوجود. وفي هذا يقول ابن عربي: (والمحقق يثبت الامكان، ويعرف حضرته، والممكن وما هو الممكن، ومن أين هو ممكن وهو بعينه واجب بالغير، ومن أين صح عليه اسم الغير الذي اقتضى له الوجوب، ولا يعلم هذا التفصيل إلا العلماء با خاصة)[١].

يعلق الملا نور الدين الجامي على العبارة السابقة بقوله: (الوجود الحق من حيث ذاته واجب، ومن حيث تعيناته في الحضرة العلمية –أي في علم ا - ممكن، تتساوى نسبة هذه التعينات العلمية الى الظهور في العين، وعدم الظهور فيه اذا لوحظت من حيث أنفسها)[٢].

وعليه، فإن أعيان الممكنات ثابتة منذ الأزل، ويكون الخلق هو (تجلي الحق لنفسه في صور أعيان الممكنات)[٣].

فإذا أدركنا هذه القضية المهمة في فلسفة ابن عربي، يتبين لنا أنه يرى أن أعيان الممكنات ثابتة منذ الأزل، ولهذه الأعيان طبائع واستعدادات موجودة فيها. والعلم الإلهي كاشف لهذه الطبائع والاستعدادات، فيكون القضاء –أو الحكم الإلهي كما عبر عنه ابن عربي- على حسب العلم الالهي بطبائع واستعدادات الأعيان الثابتة. هذا ماعبر عنه ابن عربي بقوله: (وعلم ا في الأشياء على ما أعطته المعلومات مما هي عليه في نفسها)[٤].

ثم تخصيص هذه الأعيان بالظهور في زمن مخصوص يكون هو القدر، أو كما عبرعنه بقوله: (توقيت ماهي عليه الأشياء في عينها من غير مزيد)[٥].

وهنا نلاحظ تشابها الى حد ما بين قول ابن عربي بأن الحكم الإلهي يكون بحسب طبائع الأعيان الثابتة لها منذ الأزل، وبين ماأوردناه سابقا من كلام ابن رشد في السببية، حيث يرى كذلك أن هناك طبائع ثابتة للأشياء، لايمكن أن تتخلف عنها-إلا أنه لايقول إن هذه الطبائع ثابتة أزلا- حيث يقول:

(فانه من المعروف بنفسه أن للأشياء ذوات وخصائص هي التي اقتضت الأفعال الخاصة بموجود موجود، وهي التي من قبلها اختلفت ذوات الأشياء وأسماؤها وحدودها، فلو لم يكن لموجود موجود فعل يخصه، لم يكن له طبيعة تخصه، ولو لم يكن له طبيعة تخصه،لما كان له اسم يخصه، ولا حد، وكانت الأشياء كلها شيئا واحدا، ولاشيئا واحدا)[٦].

---

١) المرجع السابق، ص ٦١.
٢) الجامي، ملا نورالدين،(ت٨٩٨ه). **شرح فصوص الحكم**،ط١، ١م،(تحقيق د.عاصم الكيالي)،دار الكتب العلمية،بيروت. ص١١٦.
٣) انظر: تعليقات الدكتور ابو العلا العفيفي على الفصوص، الجزء الثاني، ص٢٩.
٤) **فصوص الحكم**،تحقيق محمود الغراب. ص٢٠٧.
٥) نفس المرجع والصفحة السابقين.
٦) **تهافت التهافت**،ج٢، ص٧٨٢.

ولعل هذا الأمر يدل على تأثر ابن عربي بشيء من فلسفة ابن رشد. ومما يزيد هذا الإحتمال إثبات ابن عربي نفسه لقاءه مع ابن رشد، ووصفه لهذا اللقاء[١].

بناء على ماسبق يمكن أن نفهم كلام ابن عربي عندما يقول: (وزاد في سورة القصص (وهو أَعلَم بِالْمهتَدِين)[٢]. أي بالذين أعطوه العلم بهدايتهم في حال عدمهم بأعيانهم الثابته. فأثبت أن العلم تابع للمعلوم. فمن كان مؤمنا في ثبوت عينه وحال عدمه، ظهر بتلك الصورة في حال وجوده، وقد علم ا ذلك منه أنه هكذا يكون، فلذلك قال:(وهو أَعلَم بِالْمهتَدِين). فلما قال مثل هذا، قال أيضا: (ما يبدلُ الْقَولُ لَدي)؛ لأن قولي على حد علمي في خلقي، (وما أَنَا بِظَلَّامٍ لِلْعبِيد)[٣]، أي ماقدرت عليهم الكفر الذي يشقيهم ثم طلبتهم بما ليس في وسعهم أن يأتوا به، بل ما عاملناهم إلا بحسب ما علمناهم، وما علمناهم إلا بما أعطونا من نفوسهم مما هم عليه)[٤].

هذا هو سر القدر عند ابن عربي، حيث يقول: (فما حكم القضاء على الأشياء إلا بها- أي بما هي عليه في أعيانها الثابتة أزلا -، وهذا هو عين سر القدر الذي يظهر (لِمن كَان لَه قَلْبٌ أَو أَلْقَى السمع وهو شَهِيدٌ)[٥]، (فَلِلهِ الْحجةُ الْبالِغَةُ)[٦])[٧].

ولندع ابن عربي يشرح لنا سر القدر بنفسه، ونورد كلامه كما هو على الرغم من طوله؛وذلك لأهميته، حيث يقول في كتاب الفتوحات المكية:

(اعلم أن ا تعالى ما كتب إلا ما علم، ولا علم إلا ما شهد من صور المعلومات على ما هي عليه في أنفسها، ما يتغير منها وما لا يتغير، فيشهدها كلها في حال عدمها على تنوّعات تغيراتها إلى ما لا يتناهى، فلا يوجدها إلا كما هي عليه في نفسها. فمن هنا تعلم علم ا بالأشياء، معدومها وموجودها، وواجبها وممكنها ومحالها، فما ثمّ على ما قرّرناه كتاب يسبق إلا بإضافة الكتاب إلى ما يظهر به ذلك الشيء في الوجود على ما شهده الحق في حال عدمه، فهو سبق الكتاب على الحقيقة، والكتاب سبق وجود ذلك الشيء، ويعلم ذوق ذلك من علم الكوائن قبل تكوينها، فهي له مشهودة في حال عدمها ولا وجود لها، فمن كان له ذلك علم معنى سبق الكتاب، فلا يخاف سبق الكتاب عليه، وإنما يخاف نفسه؛ فإنه ما سبق الكتاب عليه ولا العلم إلا بحسب ما كان هو عليه من الصورة التي ظهر في وجوده عليها. فلم نفسك ولا

---

١) انظر: **الفتوحات المكية**. الجزء الأول،ص٢٠٧.
٢) سورة القصص، آية ٥٦.
٣) سورة ق، آية ٢٩.
٤) **فصوص الحكم**، ص٢٠٥.
٥) سورة ق، آية ٣٧.
٦) سورة الأنعام، آية ١٤٩.
٧) **فصوص الحكم**، ص ٢٠٧.

تعترض على الكتاب، ومن هنا إن عقلت وصف الحق نفسه بأن له الحجة البالغة لو نوزع، فإنه من المحال أن يتعلق العلم إلا بما هو المعلوم عليه في نفسه، فلو احتج أحد على ا بأن يقول له علمك سبق فيّ بأن أكون على كذا فلما تؤاخذني، يقول له الحق هل علمتك إلا بما أنت عليه، فلو كنت على غير ذلك لعلمتك على ما تكون عليه، ولذلك قال: (حتى نعلم) فارجع إلى نفسك، وانصف في كلامك، فإذا رجع العبد على نفسه ونظر في الأمر كما ذكرناه علم أنه محجوج، وأن الحجة تعالى عليه. فعندنا ماكانت الحجة البالغة على عباده الا من كون العلم تابعا للمعلوم ما هو حاكم على المعلوم، فان قال المعلوم شيئا كان الحجة البالغة عليه بأن يقول له: ماعلمت هذا منك الا بكونك عليه في حال عدمك، وما أبرزتك في الوجود الا على قدر ما أعطيتني من ذاتك بقبولك)[1].

فأفعال العباد عند ابن عربي وتفاصيل وقوعها، تكون محددة سلفا بالصورة الثبوتية السابقة للخلق، فيختار العبد ظاهرا فعل هذا العمل أو ذاك، وتنحاز النفس للعمل بصورة تبدو اختيارية، أما الحقيقة فإن الاختيار هنا جبري؛ لإنه انقياد إلى استعداد سابق حدد للنفس ما يجب أن تقوم بفعله[2].

فالحجة البالغة على الناس في نظر ابن عربي هي أنهم استحقوا الثواب والعقاب بذواتهم، فمن ذواتهم تتقرر الأفعال من الأزل، ولايحكم قضاء ا على الأشياء إلا بها-أي بمقتضى طبيعتها-فهي الحاكمة على نفسها بما استقر في أعيانها الثابتة.

(وليس في الأمر إلا أن تقتضي عنايته تحقق مافي هذه الأعيان على ماهي عليه، فإن فعل الإنسان الخير فمن استعداده الأزلي لفعل الخير، وان فعل الشر فمن استعداده الأزلي لفعل الشر، وهو يجني في الحالين ثمرة غرسه، أو ثمرة ماغرس في جبلته)[3].فإذا أدرك العبد هذه الحقيقة استطاع أن يسلم للقضاء والقدر بيقين وتفويض.

ولكن كيف يرى ابن عربي وقوع المعصية من العبد، ومخالفته لأمر ا جل وعز؟

إنّ فهم هذه النقطة يمكّننا من فهم فكرة الثواب والعقاب عنده، لذلك لابد من الإشارة إلى فكرة التكليف عند ابن عربي، وما يترتب عليها من الثواب والعقاب.

يقسم ابن عربي الأمر الإلهي إلى: أمر تكويني وأمر تكليفي، فالأمر التكويني هو: أن توجد الأشياء على وفق ماكانت عليه أعيانها الثابتة قبل الخلق، ولذلك فهو يتبع المشيئة الإلهية.

---

١) **الفتوحات المكية**.الجزء الرابع، ص١٩.
2) انظر: إبراهيم،مجدي،(٢٠٠٤م).**الحرية عند ابن عربي**.ط١،القاهرة:مكتبة الثقافة الدينية.ص٩١.
٣) تعليقات أبي العلا العفيفي على فصوص الحكم،ج٢، ص١٦٤.

والأمر التكليفي هو: طلب الشرع من المكلفين فعل أمر أو الكف عنه[1]. وعليه، فإن الأمر التكويني لايمكن لأحد أن يخالفه، فالطائع والعاصي إنما يفعلان ما اقتضته أعيانهما الثابتة، فإذا نظرنا إلى الفعل من خلال الأمر التكويني، فلا يمكن وصفه بأنه طاعة أو معصية، فهو مجرد تنفيذ للأمر التكويني، أما وصفنا نحن للأفعال بأنها طاعة ومعصية، أو خير وشر، فهو لأننا ننظر إلى الفعل من خلال الأمر التكليفي فقط، أما هو في جميع الأحوال (عين الطاعة للأمر التكويني)[2]. وفي هذا يقول بن عربي:

(الأمر الإلهي إذا خولف هنا بالمسمى معصية، فليس إلا الأمر بالواسطة-أي الأمر التكليفي الذي يتم بواسطة الشرع- لا الأمر التكويني. فما خالف ا أحد قط في جميع مايفعله من حيث أمر المشيئة؛ فوقعت المخالفة من حيث أمر الواسطة فافهم)[3].

فأفعال جميع العباد عند ابن عربي هي طاعة للأمر التكويني، فلذلك لابد أن يكون مآل الجميع إلى النعيم المقيم، ولعل هذا مايبرر به ابن عربي جبريته المطلقة، فهي لا يترتب عليها أي ظلم في نظره إذا كان مآل الخلق إلى السعادة لطاعتهم لأمر ا التكويني.

ففكرة الثواب والعقاب عند ابن عربي كسائر الأفكار في فلسفته، تقوم على مبدأ وحدة الوجود، حيث يمكن اعتبار هذا المبدأ بمثابة الوحدة الموضوعية، والعقد الذي تنتظم فيه فلسفة ابن عربي كلها.فإذا كان العبد في وحدة الوجود مظهرا من مظاهر الحق، فإن أفعاله كذلك ما هي إلا نصيبه من الأسماء الالهية، فالطائع يتمثل بأسماء الجمال، كالمحسن والمقسط والرحمن والرحيم. والعاصي فانه يتمثل بأسماء الجلال، كالجبار والقهار والمضل. يقول ابن عربي:

(ألا ترى الحق يظهر بصفات المحدثات، وأخبر بذلك عن نفسه، وبصفات النقص، وبصفات الذم.ألا ترى المخلوق يظهر بصفات الحق من أولها إلى آخرها وكلها حق له، كما إن صفات المحدثات حق للحق. (الحمد ا)[4]، فرجعت اليه عواقب الثناء من كل حامد ومحمود، (وإِلَيهِ يرجع الْأمر كُله)[5]، فعم ما ذم وحمد، وما ثَم الا محمود ومذموم)[6].

ويقول في الفتوحات: (فما تحلى العبد إلا بما هو له ولا ظهر الحق إلا بما هو له، لا من صفات التنزيه ولا من صفات التشبيه، كل ذلك له، ولو لم يكن الأمر كذلك لكان ما وصف نفسه به من ذلك كذباً وتعالى ا ، بل هو كما وصف نفسه من العزة والكبرياء والجبروت

---

1) انظر: المرجع السابق، ج٢، ص٦٥.
2) المرجع السابق، مقدمة الكتاب،ج١، ص٤١.
3) المرجع السابق، ج١، ص١٦٥.
٣) سورة الفاتحة، آية ٢.
٤) سورة هود، آية ١٢٣.
٥) **فصوص الحكم**، ص ٨٢،٨٣.

والعظمة ونفي المماثلة، وكما وصف نفسه بالنسيان والمكر والخداع والكيد والفرح والمعية وغير ذلك، فالكل صفة كمال   تعالى، فهو موصوف بها كما تقتضيه ذاته، وأنت موصوف بها كما تقتضيها ذاتك.

والعين واحدة والحكم مختلف   والعبد يعبد والرحمن معبود)[١].

فالفعل حقيقة   ، ويضاف للعبد اضافة، وعلى هذا يجب أن تكون أفعال العباد كلها مرضية عند ا تعالى، وهذا مايؤكده ابن عربي بقوله:(والسعيد من كان عند ربه مرضيا، وما ثَم إلا من هو مرضي عند ربه؛ لأنه الذي يبقي عليه ربوبيته[٢]، فهو عنده مرضي، فهو سعيد)[٣].

وكون الأفعال كلها مرضية-وكلها طاعة للأمر التكويني كما سبق- يقتضي وجود الثواب فقط دون العقاب، ولكن ا تعالى أخبر في القرآن الكريم في أكثر من موضع عن وعيده للعصاة، فكيف يجب أن تفهم آيات الوعيد هذه؟

يجيب ابن عربي عن ذلك بقوله:

(الثناء بصدق الوعد لا بصدق الوعيد، والحضرة الإلهية تطلب الثناء المحمود بالذات، فيثني عليها بصدق الوعد لا بصدق الوعيد، بل بالتجاوز. (فَلَا تَحسبن الله مخْلِفَ وعدِهِ رسلَه)[٤]

لم يقل: ووعيده، بل قال: (ونَتَجاوز عن سيئَاتِهم)[٥]، مع أنه توعد على ذلك)[٦].

فالوعيد عند ابن عربي هو فقط للزجر والنهي، ولا يدل على وجوب التعذيب. وعلق ملا الجامي على الكلام السابق بقوله:

(الوعيد حقيقة: الإخبار بهول التعذيب بالنار، لا التعذيب مطلقا، فان التعذيب الزائل في الحقيقة تطهير وتزكية للمعذب عن موانع اللطف والرحمة، فالإخبار به في الحقيقة وعد لا وعيد، بخلاف التعذيب الغير الزائل، فإنه لاخير فيه بالنسبة إليه)[٧].

فالوعيد إذا غير متحقق؛ حيث إنه(قد زال الإمكان-أي امكان وقوع الوعيد- في حق الحق لما فيه من طلب المرجح)[٨]، ولامرجح في وقوع الوعيد، بل إن المرجح هو التجاوز عن

---

١) **الفتوحات المكية**. الجزءالثاني، ص٤٧٣.
٢) يعلق ملا الجامي على هذه العبارة في شرحه للفصوص بقوله:ان المربوب هو الذي يبقي على الرب ربوبيته؛ لأنه لولا المربوب لعدم الرب من حيث هو رب. انظر: شرح الفصوص، ص١٩٦.
٣) **فصوص الحكم**، ص١٠٧.
٤) سورة ابراهيم، آية ٤٧.
٥) سورة الأحقاف، آية ١٦.
٦) المرجع السابق، ص١١٧.
٧) **شرح فصوص الحكم**، ص٢٠٧.
٨) **فصوص الحكم**، ص١١٧.

السيئات[1]. ولذلك فإن رحمة ا لابد أن تعم جميع الخلق،(ولما كان لكل عينٍ وجود يطلبه من ا ،لذلك عمت رحمته كل عين)[2] بناء على ماسبق من كون الوعيد غير متحقق، وأن الرحمة تشمل كل موجود، يختم ابن عربي مسألة الثواب والعقاب بالأبيات التالية[3]:

فلم يبق إلا صادق الوعد وحده	وما لوعيد الحق عين تعاين
وإن دخلوا دار الشقاء فإنهم	على لذة فيها نعيم مباين
نعيم جنان الخلد فالأمر واحد	وبينهما عند التجلي تباين
يسمى عذابا من عذوبة طعمه	وذاك كالقشر والقشر صاين

فلا يوجد في الآخرة إلا النعيم، أما العذاب فمرده هو الآخر إلى النعيم، حيث إنه يستحيل إلى عذوبة، وقد فصل ذلك في الفتوحات، حيث يقول:(لهذا سمى عذابا ما يقع به الآلام بشرى من ا لعباده أن الذي تتألمون به لا بد إذا شملتكم الرحمة أن تستعذبوه وأنتم في النار كما يستعذب المقرور حرارة النار والمحرور برودة الزمهرير ولهذا جمعت جهنم النار والزمهرير لاختلاف المزاج فما يقع به الألم المزاج مخصوص يقع به النعيم في مزاج آخر يضاده فلا تتعطل الحكمة ويبقى ا على أهل جهنم الزمهرير على المحرورين والنار على المقرورين فينعمون في جهنم فهم على مزاج لو دخلوا به الجنة تعذبوا بها لأعتدالها)[4].

وهنا لابد أن نذكر أن ابن عربي لم يتفرد بالقول بأن مآل الخلق جميعا سيكون إلى النعيم المقيم، فابن سبعين كذلك يذهب إلى مثل هذا حيث يقول:

(صح أن الرحمة هي الفاعلة، ولها يرجع، ولا يعتبر العمل معها، وبها يدخل الكل الجنة)[5].

ففعل العبد غير معتبر عند ابن سبعين لأنه في حقيقته عين الفعل الإلهي، فلا معنى من المحاسبة عليه. ويقول في موضع آخر أيضا:

(وتفكر في قوله تعالى:(إن ا يغفر الذنوب جميعا)[6]، وفي قوله تعالى:(قل كل يعمل على شاكلته)[7]. وأطلق القول على المؤمن والكافر)[8].

---

١) انظر: **شرح فصوص الحكم لملا الجامي**، ص٢٠٦.
2) **فصوص الحكم**، ص
٣) **فصوص الحكم**، ص١١٧.
٤) **الفتوحات المكية**، الجزء الثاني، ص٢٠٣.
٥) **الرسالة الرضوانية**، ص٣٢٠.
٦) سورة الزمر، آية ٥٣.
٧) سورة الإسراء، آية ٨٤.
٨) المرجع السابق، ص٤٠٣.

هذه كانت فكرة ابن عربي عن القدر وعلاقته بالفعل الانساني، أو (سر القدر) باصطلاح ابن عربي، ولاشك أنها جبرية محضة، لاتدع مجالا حتى للفضل الإلهي؛ لأن ا تعالى لايحكم إلا بحسب مااقتضته الأعيان الثابتة من الأزل. وابن عربي نفسه يصرح بهذه الجبرية فيقول:

(اعلم أن الخلق عبيد مسخرون مجبورون في حركاتهم، ونواصيهم بيد محركهم)[١]. بل ويضيف إلى التصوف مقاما جديدا يسميه:(مقام ترك الحرية)، يصل إليه العارف بعد أن يتحقق بوحدة الوجود[٢]. ولكن لابد من الإشارة إلى أن جبرية ابن عربي تختلف عن جبرية غيره من المسلمين؛ فالجبرية الإسلامية كما يصفها الدكتور العفيفي جبرية ثنوية، أي تفترض وجود ا والعالم، أما ابن عربي فيدين بحقيقة وجودية واحدة[٣].

---

1) ابن عربي،محيي الدين،(ت ٦٣٨هـ).**كتاب الكنه فيما لابد للمريد منه**.(ضمن مجموعة رسائل ابن عربي)،ط١،دار المحجة البيضاء،المغرب،٢٠٠٠م. ص٥٢٧.

2) انظر: **الفتوحات المكية**.ج٢، ص٢٢٤.

3) انظر: ابو العلا العفيفي،**تعليقات على فصوص الحكم**، ج٢، ص٢٢.

الخـاتـمـة

- بينت الدراسة أن التصوف نشأ من بيئة إسلامية خالصة، حيث كانت مقدمته الزهد الذي يدعو إليه الدين الإسلامي، وظهر كردة فعل تجاه تغير الحياة الإسلامية عن بيئة الصدر الأول.

- كما بينت الدراسة أن البحث في القدر هو بحث إنساني اشتركت فيه معظم الحضارات الإنسانية

- وبعد العرض السابق لعلاقة القدر بالفعل الإنساني عند ثلاث نماذج مختلفة من التصوف هم: الصوفية الأوائل من أهل السنة، والصوفية المتأخرين منهم – ممثلين بنموذجين هما الغزالي وابن عطاء السكندري-، وصوفية وحدة الوجود أو فلاسفة الصوفية، بينت الدراسة مايلي:

إذا نظرنا إلى الحرية الإنسانية، أو الجبر والاختيار عند الصوفية؛ فإنّا نجد أن الصوفية الأوائل قد مالوا إلى الجبر –أو هذا مايظهر من كلامهم-، واعتبروا أن في نسبة الأفعال إلى الإنسان منازعة الله تعالى في الربوبية، فمسألة أفعال العباد مرتبطة عندهم ارتباطا وثيقا بالتوحيد، وخلع الإنسان عن نفسه القدرة على إيجاد الأفعال يدنيه من توحيد الخواص الذي يتحقق به العارفون بالله والذي هو: (أن يكون العبد شبحاً بين يدي الله عز وجل، تجري عليه تصاريف تدبيره)[1]. ولكنهم في الوقت نفسه لم ينشغلوا كثيرا في وضع التعريفات للقضاء والقدر، وما ينتج عنهما من الجبر والاختيار، واهتموا بالجانب العملي لإيمان الإنسان بتقدير الله الأزلي له، وتوجيه السلوك الإنساني من خلال هذه الحقيقة توجيها إيجابيا، يتمثل في وصول الإنسان إلى مقام التوكل على الله وحده، ثم الرضا بقضائه.

ويتفق الإمام ابن عطاء الله السكندري مع سلف الصوفية في النظرة إلى علاقة القدر بالفعل الإنساني، ويتفق معهم كذلك في التركيز على الجانب العملي السلوكي لهذه القضية، وعدم الإهتمام بوضع المصطلحات والتعريفات، إلا أنه قد تميز عنهم في جعله هذه القضية تحديدا هي الإطار العام لفلسفته كلها، وهي الأصل لجميع المقامات التي يصل إليها الصوفي، ولهذا فإن فلسفته تقوم على الدعوة إلى (إسقاط التدبير)، وما يترتب على ذلك من أثر عملي.

أما الإمام الغزالي فقد تفرد عن سائر صوفية أهل السنة في أنه قد استوعب بحث الحرية الإنسانية من جميع جوانبها المختلفة، ولعله قد استدرك بذلك اكتفاء سلفه ببحث الجانب العملي

---

١) انظر: **اللمع**،ص٣٠. و**الرسالة القشيرية**،ص٥٠٩.

فقط، فبحث هذه القضية بحثا نظريا وعمليا، ففي الجانب النظري أكد الغزالي على فكرة الكسب الأشعرية -كما أكد عليها من قبله الإمام أبو بكر الكلاباذي-، وبحث مبدأ السببية، أو الارتباط بين السبب والمسبب، وأكد من خلال بحثه أن ا تعالى هو العلة الوحيدة لهذا الكون، ولا موجد لأفعال الخلق غيره.

أما فيما يتعلق بالجانب السلوكي العملي، فقد تطرق الغزالي إلى قضية هامة هي: قبول الأخلاق للتغيير، فبين أن الإنسان يولد متساوي النزعات تجاه الخير والشر، ثم يتمكن بعد ذلك من اكتساب الأخلاق الحسنة، والابتعاد عن الأخلاق السيئة، ولولا ذلك لما صح التكليف بفعل الخير، واجتناب الشر.

بالمقابل، فإن التصوف الفلسفي ممثلا بابن عربي، كان له منهجا مختلفا في بحث القدر، حيث رأينا من خلال هذا البحث كيف تحول موضوع التصوف من التوجيه العملي السلوكي عند صوفية أهل السنة، إلى الترف الفكري الفلسفي البعيد عن التطبيق العملي عند ابن عربي وصوفية وحدة الوجود، وكان من ذلك موضوع القدر وعلاقته بالفعل الإنساني، حيث بحث صوفية هذا القسم هذا الموضوع من منظور وحدة الوجود، ومايترتب عليها من كون الفعل الإنساني عين الفعل الإلهي.

وقد ذهب ابن عربي في بحثه إلى جبرية مطلقة، يكون فيها العبد والمعبود مجبورا على فعله؛ فأفعال العباد هي مااقتضته أعيانها الثابتة من الأزل، والتي علمها ا تعالى بعلمه الأزلي فقضى بها، وخصصها القدر بزمان مخصوص. ويبرر ابن عربي جبريته المطلقة، من خلال نظرته للثواب والعقاب، فهو يرى أن مآل الخلق جميعا إلى السعادة، وأن العذاب سيستحيل إلى عقوبة.

المصادر والمراجع

القرآن الكريم

أحمد بن حنبل،ابو عبد ا الشيباني (ت٢٤١هـ)، **المسند**، (بدون رقم طبعة)، ٦م، مؤسسة قرطبة، القاهرة، ١٩٩٨م.

الأشعري،ابوالحسن (ت٣٢٤هـ)، **اللمع**، ط١، ١م، (تحقيق محمد أمين الضناوي)، دار الكتب العلمية، بيروت، ٢٠٠٠م .

البابرتي، أكمل الدين (ت٧٨٦هـ)، **شرح وصية الإمام أبي حنيفة**،١ط، ١م، (تحقيق محمد صبحي العايدي)، دار الرسالة، عمان، ٢٠٠٦م.

الباقلاني،ابوبكر (ت٤٠٣هـ)، **الانصاف فيما يجب اعتقاده ولا يجوز الجهل به**، ط١، ١م، (تحقيق محمد زاهد الكوثري ضمن مجموعة رسائله)، دار الكتب العلمية، بيروت، ٢٠٠٤م.

الباقلاني،ابوبكر (ت٤٠٣هـ)، **التمهيد**، (بدون رقم طبعه)، ١م، (تحقيق رتشرد يوسف مكارثي اليسوعي)، المكتبة الشرقية، بيروت، ١٩٥٧.

بالي زاده،مصطفى بن سليمان (٢٠٠٢م)، **شرح فصوص الحكم.** ط١، بيروت: دار الكتب العلمية.

البخاري، محمد بن اسماعيل (٢٥٦هـ)، **الأدب المفرد**، ط٣، 1م، (تحقيق محمد فؤاد عبدالباقي)، دار البشائر الإسلامية، بيروت، ١٩٨٩م.

بدوي،عبد الرحمن (١٩٨٠م)، **التراث اليوناني في الحضارة الإسلامية** (مجموعة أبحاث مترجمة). ط٤، بيروت: دار القلم.

البغدادي،عبدالقاهر بن طاهر (٤٢٩هـ)، **أصول الدين**، ط١، ١م، مطبعة الدولة، استانبول، ١٩٢٨م.

البيجوري، ابراهيم (ت ٨٢٥هـ)، **شرح جوهرة التوحيد**، ط٣، ١م، المطبعة الأزهرية، القاهرة، ١٩٢٦م.

الترمذي، محمد بن عيسى (ت٢٧٩هـ)، **الجامع الصحيح (سنن الترمذي)**، (بدون رقم طبعة)، 5م، (تحقيق أحمد محمد شاكر وآخرون)، دار إحياء التراث العربي، بيروت.

التفتازاني،ابو الوفا الغنيمي (١٩٧٣م)، **ابن سبعين وفلسفته الصوفية**. ط١، بيروت: دار الكتاب اللبناني.

التفتازاني،ابوالوفا الغنيمي (١٩٦٩م)، **ابن عطاء ا السكندري وتصوفه**. ط٢، القاهرة: مكتبة الأنجلو المصرية.

التفتازاني،ابو الوفا الغنيمي (١٩٧٩م)، **مدخل إلى التصوف الإسلامي**. ط٣، القاهرة: دار الثقافة للطباعة والنشر.

الجامي، ملا نورالدين (ت٨٩٨هـ)، **شرح فصوص الحكم**، ط١،١م، (تحقيق عاصم الكيالي)، دار الكتب العلمية، بيروت.

الجزار، أحمد (٢٠٠٧م)، **الفكر المصري المعاصر والتصوف**. ط١، القاهرة: مكتبة الثقافة الدينية.

جعفر،محمد كمال (١٩٨٠م)، **التصوف طريقا وتجربة ومذهبا**. (بدون رقم طبعة)، الاسكندرية: دار المعرفة الجامعية.

ابن الجوزي،ابوالفرج (ت٥٩٧هـ)، **تلبيس ابليس**، ط١، ١م، (تحقيق خالد محمد عثمان)، مكتبة الصفا، القاهرة، ٢٠٠١م.

الجيلي، عبدالكريم بن ابراهيم (ت٨٠٥هـ)،**الإنسان الكامل في معرفة الأواخر والأوائل**، ط١، ١م، (تحقيق صلاح بن عويضة)، دار الكتب العلمية، بيروت، ١٩٩٧م.

حسن، السيد شعبان (١٩٩٣م)، **فكرة الإرادة عند شوبنهور**. ط١، بيروت: دار التنوير.

ابن خلدون، عبد الرحمن بن محمد (ت ٨٠٨ هـ)، **المقدمة**، ط١، ٤م، (تحقيق علي عبد الواحد وافي)، طبع لجنة البيان العربي، القاهرة، ١٩٥٧م.

ابن خلكان، أحمد بن محمد (ت٦٨١هـ)، **وفيات الأعيان وأنباء أبناء الزمان**، ط١، ٧م، (تحقيق إحسان عباس)، دار صادر، بيروت، ١٩٩٤م.

أبو داود،السجستاني (ت٢٠٠هـ)، **سنن أبي داود** (بدون رقم طبعة وتاريخ)، ٤م، (تحقيق محمد محيي الدين عبد الحميد)، دار الفكر، بيروت.

دنيا، سليمان (بدون تاريخ)، **الحقيقة في نظر الغزالي**. ط٥، مصر، دار المعارف.

دي بور،رولند (١٩٣٨م)، **تاريخ الفلسفة في الإسلام**. ترجمة محمد أبو ريده، (بدون رقم طبعة)، القاهرة: لجنة التأليف والترجمة والنشر.

ديكارت،رينيه (بدون تاريخ ورقم طبعة)، **التأملات في الفلسفة الأولى**. ترجمة عثمان أمين، القاهرة: مكتبة الأنجلو مصرية.

الذهبي،شمس الدين (ت٧٤٨هـ)، **سير أعلام النبلاء**، ط٩ ، ٢٣م، (تحقيق شعيب الأرناؤوط)، مؤسسة الرسالة، بيروت، ١٩٩٣م.

رجب، منصورعلي (بدون تاريخ)، **تأملات في فلسفة الأخلاق**. القاهرة: الأنجلو مصرية.

ابن رشد، ابو الوليد محمد (ت٥٩٥هـ)، **تهافت التهافت،** ط٤، ٢م، (تحقيق سليمان دنيا)، دار المعارف، القاهرة، ١٩٩٩م.

الزركلي،خير الدين (١٩٨٠)، **الأعلام**. ط٥، بيروت: دار العلم للملايين.

ابوزيد، نصر حامد (٢٠٠٧م)، **الإتجاه العقلي في التفسير (دراسة في قضية المجاز في القرآن عند المعتزلة)**. ط٦، بيروت: المركز الثقافي العربي.

ابن سبعين، عبد الحق (ت٦٦٩هـ)، **رسائل ابن سبعين،** (بدون رقم طبعة)، ١م، الدار المصرية للتأليف والترجمة، القاهرة، ١٩٥٦م.

السكندري،ابن عطاء ا (ت٧٠٩هـ)، **التنوير في اسقاط التدبير،** ط٢، ١م، مطبعة مصطفى البابي الحلبي،مصر، ١٩٤٨م.

السلمي،ابوعبدالرحمن (ت٤١٢هـ)، **طبقات الصوفية،** ط٣، ١م، (تحقيق نورالدين شريبة)، مكتبة الخانجي، القاهرة، ١٩٩٧م.

الشرنوبي،عبدالمجيد (١٩٨٨م)، **شرح الحكم العطائية**. ط١، دمشق:دار ابن كثير.

الشهرستاني،ابوالفتح (ت٥٤٨هـ)، **الملل والنحل،** (بدون رقم طبعة وتاريخ)، ١م، (تحقيق عبد العزيز الوكيل)، دار الفكر، بيروت.

صليبا،جميل (١٩٧١م)، **المعجم الفلسفي**. ط١، بيروت: دار الكتاب اللبناني.

الطبراني،ابو القاسم (٣٦٠هـ)، **المعجم الكبير،** ط٢، ٢٠م، (تحقيق حمدي عبد المجيد)، مكتبة العلوم والحكم، الموصل، ١٩٨٣م.

الطبري،ابو جعفر أحمد (١٩٥٣م)، **الرياض النضرة في مناقب العشرة**. ط٢، مطبعة دار التأليف، القاهرة.

الطوسي،ابو نصر السراج (ت٣٧٨هـ)، **اللمع في تاريخ التصوف الإسلامي،** ط١، ١م، (تحقيق كامل مصطفى الهندواي)، دار الكتب العلمية، بيروت.

عبد الحميد،عرفان (١٩٨٤م)، **دراسات في الفرق والعقائد الإسلامية**. ط١، بيروت: مؤسسة الرسالة.

عبد الرازق،علي (١٩٥٧م)، **من آثار مضطفى عبد الرازق**. ط١، القاهرة: دار المعارف.

عبد الرازق،مصطفى (١٩٥٩م)، **تمهيد لتاريخ الفلسفة الإسلامية**. ط٢، القاهرة: لجنة التأليف والترجمة والنشر.

ابن عجيبة،أحمد (ت١٢٢٤هـ)، **ايقاظ الهمم بشرح الحكم،** ط١، ٢م، (تحقيق محمد محيسن)، مطبعة عبد الحميد حنفي، القاهرة، (بدون تاريخ).

العراقي،عاطف (٢٠٠٢م)، **الفلسفة العربية والطريق إلى المستقبل**. ط٤، القاهرة: دار الرشاد.

ابن عربي،محيي الدين (ت٦٣٨هـ)، **الفتوحات المكية**، ط١، ٤م، دار احياء التراث العربي، بيروت، ١٩٩٨م.

ابن عربي، محيي الدين (ت٦٣٨هـ)، **فصوص الحكم**، (بدون رقم طبعة)، ٢ م، (تحقيق محمود الغراب)، مطبعة زيد بن ثابت، دمشق، ١٩٨٥م.

ابن عربي،محيي الدين (ت ٦٣٨هـ)، **كتاب الكنه فيما لابد للمريد منه**، (ضمن مجموعة رسائل ابن عربي)، ط١، دار المحجة البيضاء، المغرب، ٢٠٠٠م.

عفيفي،ابو العلا (١٩٦٩م)، **التصوف الثورة الروحية في الاسلام**. ط١، القاهرة: دار المعارف.

العفيفي،ابو العلا (١٩٤٦م)، **تعليقات على فصوص الحكم**. (بدون رقم طبعة)، القاهرة: دار احياء الكتب العربية.

العقاد،عباس محمود (بدون طبعة وتاريخ)، **الفلسفة القرآنية**. القاهرة: دار الهلال.

عمارة،محمد (١٩٧٢م)، **المعتزلة ومشكلة الحرية الإنسانية**. ط١، القاهرة: المؤسسة العربية للنشر والتوزيع.

العمري،محمد نبيل (١٩٩٣م)، **النبوة بين المتكلمين و الفلاسفة و الصوفية**، رسالة دكتوراة غير منشورة، جامعة الأزهر، القاهرة، مصر.

عيسى،عبدالقادر (٢٠٠٥م)، **حقائق عن التصوف**. ط١٤، سورية: دار العرفان.

غريغوار، فرانسوا (بدون رقم طبعة وتاريخ)، **المشكلات الميتافيزيقية الكبرى**. ترجمة نهاد رضا، بيروت: دار مكتبة الحياة.

الغزالي،أبوحامد محمد بن محمد (ت٥٠٥هـ)، **إحياء علوم الدين**، (بدون تاريخ ورقم طبعة)، ٤م، طبع مكتبة عيسى البابي الحلبي،القاهرة.

الغزالي،ابوحامد (ت٥٠٥هـ)، **تهافت الفلاسفة**، ط٤، ١م، (تحقيق سليمان دنيا)، دار المعارف، القاهرة ١٩٦٦م.

الغزالي،أبوحامد (ت٥٠٥هـ)، **ميزان العمل**، ط١، ١م، (تحقيق سليمان دنيا)، دار المعارف، القاهرة، ١٩٦٤ م.

القاضي عبد الجبار،ابو الحسن (ت٤١٥هـ)، **المغني في ابواب العدل والتوحيد،** (بدون رقم طبعة وتاريخ)، الجزء الثامن(المخلوق)، (تحقيق توفيق الطويل و سعيد زايد)، المؤسسة المصرية العامة للتأيف و الترجمة و الطباعة و النشر، القاهرة.

القشيري، ابو القاسم عبدالكريم (ت ٤٦٥ هـ)، **الرسالة القشيرية**، ط١، ١م، (تحقيق عبد الحليم محمود ومحمود بن الشريف)، دار الفرفور، دمشق، ٢٠٠٢م.

القشيري، ابو القاسم عبدالكريم (ت ٤٦٥ هـ)، **لطائف الإشارات،** ط١، ٣م، (تحقيق عبد اللطيف عبد الرحمن)، دار الكتب العلمية، بيروت، ٢٠٠٠م.

ابن القيم، محمد بن أبي بكر (ت٧٥١هـ)، **شفاء العليل**، ط١، ١م، دار الكتب العلمية، بيروت، ١٩٨٧م.

كحالة،عمر رضا (١٩٧٤م)، **الفلسفة الاسلامية و ملحقاتها**. (بدون رقم طبعة)، دمشق: مطبعة الحجاز.

الكلاباذي،ابوبكر (ت٣٨٠هـ)، **التعرف لمذهب أهل التصوف**، ط٣، ١م، (تحقيق محمود أمين النواوي)، نشر مكتبة الكليات الازهرية، القاهرة، ١٩٩٢م.

لوبون،جوستاف (١٩٤٨م)، **حضارات الهند**. ترجمة عادل زعيتر، (بدون رقم طبعة)، القاهرة: دار احياء الكتب العربية.

ابن ماجه،محمد القزويني (ت٢٧٣هـ)، **سنن ابن ماجه،** (بدون رقم طبعة)، ٢م، (تحقيق محمد فؤاد عبد الباقي)، دار الفكر، بيروت، (بدون تاريخ).

محمود،عبدالحليم (١٩٦٨م)، **التفكير الفلسفي في الإسلام**. ط٣، القاهرة: مكتبة الانجلو مصرية.

محمود،زكي نجيب (١٩٨٥م)، **المعقول واللامعقول في تراثنا الفكري**. ط٣، مصر: دار الشروق.

مدكور،ابراهيم (بدون تاريخ)، **في الفلسفة الاسلامية**. ط٢، مصر:مكتبة الدراسات الفلسفية.

ابن المرتضى،احمد بن يحيى (ت٨٤٠هـ)، **المنية والأمل في شرح الملل والنحل،** ط١، (تحقيق محمد جواد شكور)، دار الفكر، بيروت، ١٩٧٩م.

المرزوقي،ابويعرب (بدون تاريخ)، **مفهوم السببية عند الغزالي**. ط١، تونس: دار أبو سلامة للطباعة والنشر.

مروّة،حسين (١٩٨٨م)، **النزعات المادية في الفلسفة العربية الإسلامية**. ط٦، بيروت: دار الفارابي.

مغنية، محمد جواد (١٩٧٩م)، **معالم الفلسفة الاسلامية**. ط٢، بيروت: دار القلم.

المكي،ابوطالب (ت٣٨٦هـ)، **قوت القلوب في معاملة المحبوب،** ط١، ٢م، القاهرة، مطبعة مصطفى البابي الحلبي وشركاه،١٩٦١م.

ميمون،موسى (ت٦٠٥هـ). **دلالة الحائرين،** ط١، (ترجمة وتحقيق حسين اتاي)، مكتبة الثقافة الدينية، القاهرة. ٢٠٠٧.

النسائي، أحمد بن شعيب (ت٣٠٣هـ)، **المجتبى من السنن،** ط٢ ، ٨م، (تحقيق: عبد الفتاح ابو غدة)، مكتبة المطبوعات الإسلامية، حلب، ١٩٨٦م.

النشار، علي سامي (بدون تاريخ). **نشأة الفكر الفلسفي في الاسلام**. ط٩، القاهرة: دار المعارف.

نيكولسن،رينولد (١٩٦٩)، **في التصوف الاسلامي و تاريخه**. ترجمة أبو العلا العفيفي، القاهرة: مطبعة لجنة التأليف و الترجمة و النشر.

الهجويري، علي بن عثمان (ت٣٧٥هـ)، **كشف المحجوب،** ترجمة محمود أحمد ماضي أبو العزايم، (تحقيق ابراهيم الدسوقي) ، القاهرة، دار التراث العربي للطباعة، ١٩٧٤م.

هلال، ابراهيم (١٩٧٥م)، **التصوف الاسلامي بين الدين و الفلسفة**. ط١، القاهرة: دار النهضة العربية.

DESTINY AND ITS RELATION TO HUMAN PRACTICES IN SUFI IDEOLOGY

By

Ali Mahmoud Ali Al-Omari

Supervisor

Dr. Mohmmad Nabil Taher Al-Omari

ABSTRACT

Destiny and its relation to human behavior has been a study subject to the entire nations. A lot of philosophical schools have considered it as a corner stone of its ideology. Along times ago many people thought that they were absolutely driven by nature forces. Fatalism developed through the past to be more rational than the previous naive belief. From the other side human free will arose to be a natural reaction confronting the past belief which made people with no choice; no power like a feather flying in the wind.

Like other nations, this issue was serious. So it attracted the attention of Muslim scholars. Some of Muslim groups were named by considering their opinion about destiny and its relation to human behavior. Some of them were called fate follower, determinists, and moderate fate follower.

Such as other intellectual schools, Sufism studied the destiny issue and its relation to human behavior.

First Sufis who complied with the creed of Sunnis didn't study this issue on a philosophic basis, moreover they didn't make specific definitions or terms for it, but their utmost concern was to express the practical effects caused by the belief of human about the idea that God is the creature of all human actions. As result of that, their ideas appeared to be pure fatalistic, but the true object was to teach people how to worship their God and to lead them to the way of true reliance on God and only God, and the way of accepting God's sacred will. Sufis study of destiny has been developed by time, so their ideas have described the relation of destiny towards human behavior. Al-Ghazali the Muslim scholar went to the root of destiny by studying its relation to the Islamic creed throughout the "Al Qasb Al Ashari" point of view [1], by studying its relation to philosophy through negating the necessary affiliation between causes and results and showing that this affiliation is due to the habit only made by God's almighty will and by

(1) Al Qasb Al Ashari: a concept which holds the meaning that people could gain their own created acts by their choice.

studying its relation to morals, and how morals can be changed ; al
of that leads to the existence of human free will, a free will which could
gain a new moral or leave a bad temper.
Another Sufi approach was a philosophic one, which depended on
the oneness with existence. The theorists of this approach explained
destiny that human behavior is the God's acts, and the actions of people
are like reflections of God's almighty. Human have no independent free
will, it is only a part of God's will.